Friedrich August Carus
Professors der Philosophie in Leipzig

Ideen zur Geschichte der Philosophie.



Leipzig 1809
bei Johann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.



Vierter Theil.

Ideen zur Geschichte der Philosophie.

I

Leipzig 1809

bei Iohann Ambrosius Ba[illegible]

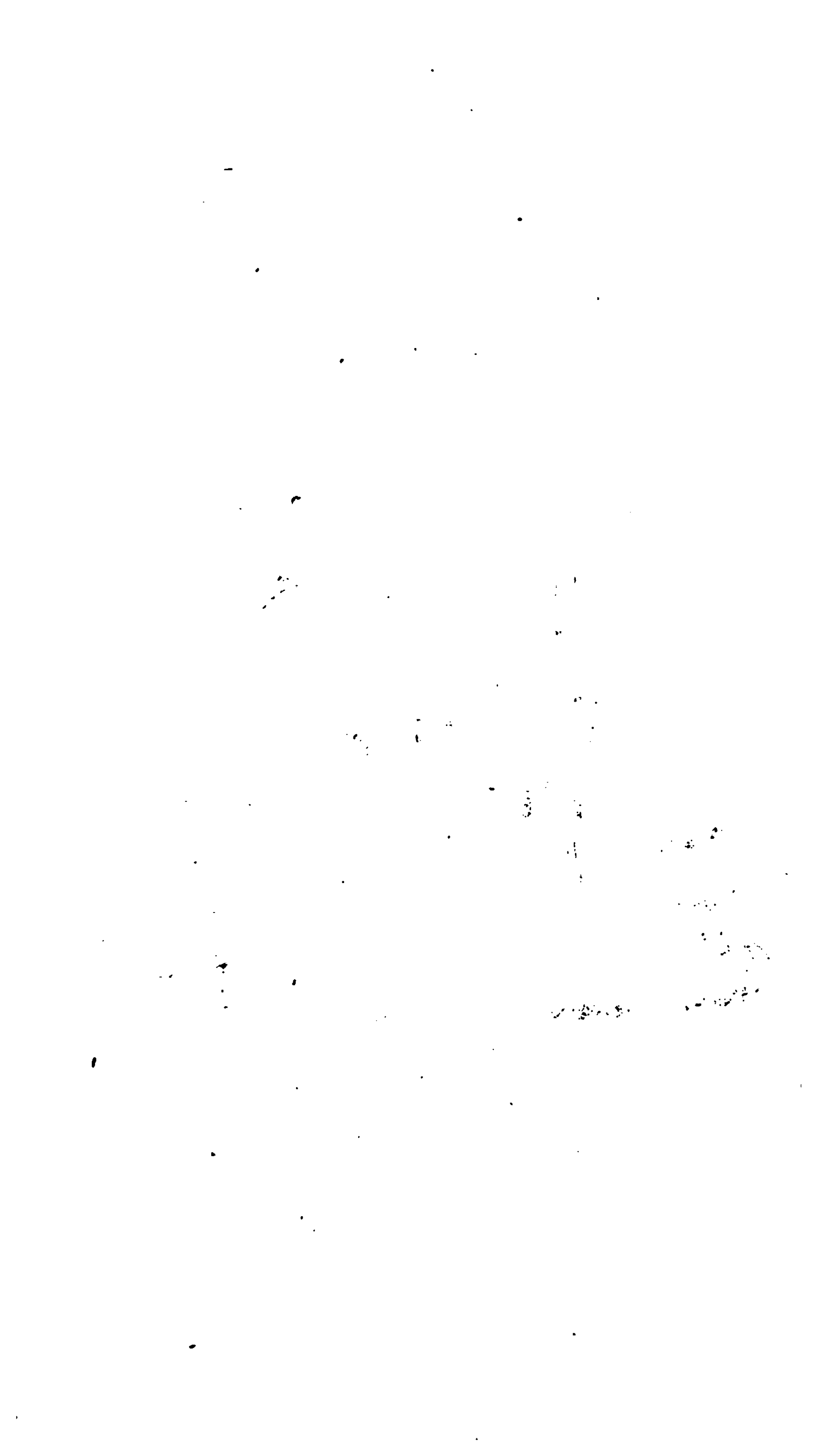
und Paul Gotthelf Ku[illegible]


יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX 169.
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι·
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.







Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.



Vierter Theil.

Ideen zur Geschichte der Philosophie.

I

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Ideen zur Geschichte der Philosophie.



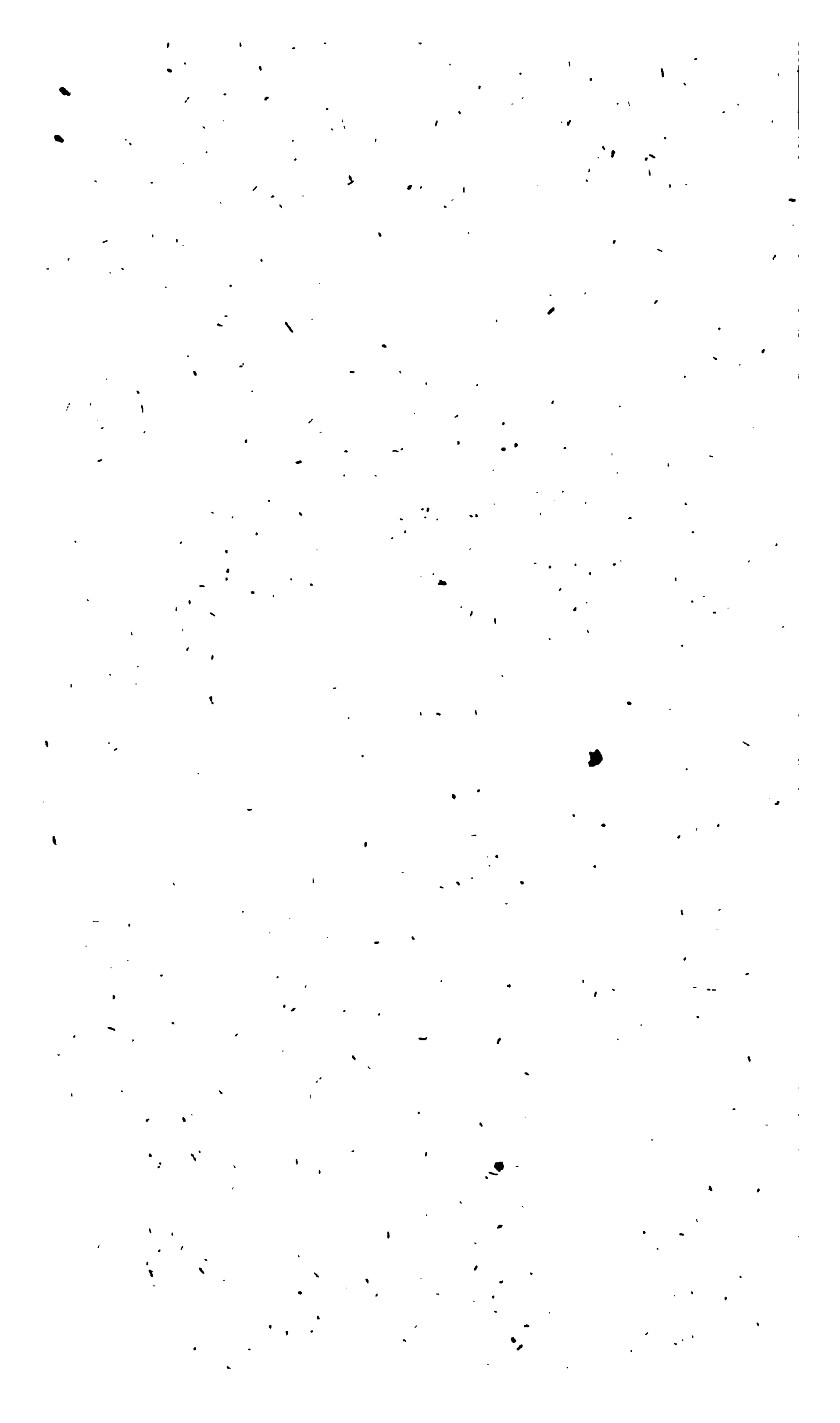
Leipzig 1809
bei Johann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.



Ideen

zur

Geschichte der Philosophie.



Ideen
zur Geschichte der Philosophie.

Wenn es jezt kühner als je erscheinen muſs, die Darstellung einer politischen Geschichte, geschweige einer Weltgeschichte zu unternehmen, so noch kühner erscheint eine philosophische Geschichte der Philosophie. Die Philosophie ist ja nicht nur die verborgenste, sondern auch die höchste Weisheit, eine Weisheit, die sich noch mehr verbirgt als der einzelne menschliche Gedanke. Wie schon dieser selten ganz so vollständig und so rein, als er gedacht wurde, in der Menschensprache sich ausdrükt, so noch weniger ein ganzes System von Gedanken, in dessen Entwiklung manche Mittelglieder als uns oder Andern deutlich, als zugestanden und bekannt vorausgesezt werden, ob sie es gleich nicht sind; — zu dessen Darstellung nicht weniger Geisteskraft gehört, als zu seiner ersten Schöpfung und reinen Auffassung. Dazu kommt, daſs es nie ungewisser schien, als eben jezt, was Philosophie sey, daſs fast jeder selbstdenkende Philosoph der eignem Ansicht von ihrem Begriffe und ihren Theilen folgt.

Wenn man es erfahren hat, wie die Geschichte der Philosophie nicht nur selbst ein Tummelplas von ewigen Kämpfen so vieler auf Denker Anspruch machender Geister darstelle, sondern auch von jeher Veranlassung gegeben habe und wohl noch gebe, jede neue sogenannte Philosophie in sie hineinzutragen, dieselben alten Säzze bald für ausgemachte Wahrheiten, bald für offenbare Widersprüche auszugeben, so möchte man auch ihren Werth für sehr schwankend und zweideutig, und ihr Studium für Thorheit halten. Aber man hatte auch immer zu wenig daran gedacht, erst über feste Vorbegriffe übereinzukommen und die Ideen zu bestimmen, welche bei ihrem dann so genufsreichen Studium alle Forschungen leiten müssen.

Leicht kann daher ein solches Unternehmen zu einem blinden, kekken und fruchtlosen werden; und um dies zu vermeiden, bedarf es in einem doppelten Sinne theils im Theoretischen und Praktischen, theils für beide Arten dieser Geschichte der Allgemeinen und Besondern, zuerst der Voraussezzung A. einer Theorie und B. einer Methodik derselben. Jene untersuche den Begrif und Zwek, den Gehalt und Werth, die Möglichkeie und Ausführbarkeit der Geschichte der Philosophie. Diese untersuche, a) wie weit ihre Aufgabe bisher gelößt, ihr Werk bisher erreicht sey (also Geschichte der Geschichte); b) wie sie künftig noch zu gewinnen und welche die Behandlungs- und Beurtheilungsart der allgemeinen und besondern Materialien sey; c) wie und wann ihr Studium eintreten müsse.

Soll es keine geschichtlose Geschichte, das ist, eine blosse Beschreibung geben, so muſs zwar nicht Angabe, aber doch Folge der Zeit beobachtet werden *). Es muſs ferner ein Geschehenes, d. i. ein Veränderliches an einem Unveränderlichen vorausgesezt werden, und zwar ein Veränderliches, das vor dem Bewuſstseyn erfolgte; sonst wäre es uns Menschen, — und nur Menschen haben Geschichte, — ein Ungeschehenes. Dann erst ist Geschichte möglich, — die Entwiklung und Darstellung der nach nothwendigen Naturgesezzen zusammenhängend erfolgenden, unterscheidbaren und bestimmten Veränderungen an einem Unveränderlichen. Dies Unveränderliche zeigt sich aber objectiv in der Idee, die als Object gegeben seyn muſs, oder subjectiv als der menschliche Geist.

Geschichte und Philosophie unterstüzzen sich wechselseitig, so wie Erfahrung und Philosophie unter einem höhern Begriffe der Erkenntniſs stehen und einerlei Gegenstand, die Welt, haben. Ihre Verschiedenheit wird nur durch die verschiedenen Standpuncte bewirkt, auf denen sich verschiedene Ansichten aus verschiednen Quellen der Erkenntniſs entwickeln. Die Geschichte ist eine Erkenntniſs, genommen aus dem zufällig gegebenen Stoffe (*cognitio ex datis*); Philosophie hingegen eine Erkenntniſs des durch Selbstthätigkeit des Geistes,

---

*) Grohmann wollte die Zeitfolge und Chronologie von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen und nur die Aufeinanderfolge der Caussalität angenommen haben. S. dessen Schrift: über den Begrif der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8.

durch sein allgemeinstes, nothwendiges und unbedingtes Handeln, also *a priori* hervorgebracht ist (*cognitio ex factis*). Die verschiedenen Ansichten rühren ferner her von der Art der Erkenntnifs. Geschichte verhält sich so zur Geschichte wie das Aufnehmen (des rohen Stofs) und das Zurükgeben (eines veränderten Stofs) oder wie das Wahrnehmen des Sinns und das Sezzen der Vernunft. Die Art der Thätigkeit macht einen dritten Grund der Verschiedenheit aus, da sich Geschichte und Philosophie verhält, wie die leidentliche Thätigkeit des Welterfahrnen zu der Selbstthätigkeit des Weltbürgers, wie das Nothwendige zu dem Freien. Endlich hängt die Verschiedenheit von der Art ihrer Stoffe ab. Geschichte bietet mannichfaltige und zufällige, Philosophie einartige und nothwendige Stoffe dar. Ihr wechselseitiger Einflufs bewährt sich darin, dafs 1) die Philosophie oder der philosophirende Geist der Geschichte den Begrif und die reine Idee gibt, die sie durchzuführen hat, nnd dafs sie lehrt, welche Gegenstände in das Gebiet jeder besondern Geschichte gehören. 2) Sie gibt dem Geschichtsforscher die Richtung auf bestimmte Merkmale des Gegenstandes, den er aufsucht. 3) Sie zeigt den Maasstab der Grade der Gewifsheit, da alles der Philosophie Widersprechende nicht historisch gewifs ist. 4) Sie erklärt endlich den Zusammenhang. 5) Endlich findet der historische Künstler nur als Philosoph den höchsten Zwek oder die reine Idee, und die Einheit seines Strebens. Dagegen nimmt der Philosoph von der Erfahrung erst die äussere Möglichkeit zu philosophiren, den Stof, die Vielseitigkeit und die Begränzung.

In so fern wir die Philosophie als Gegenstand sezzen, erhält sie Einartigkeit. Bei dieser Annahme bedarf der Gegenstand aber selbst Aufhellung und Bestimmung nach bestimmten Merkmalen. Allein von welcher Art? Eine Beschreibung von der Philosophie würde zu weitläuftig, eine Erläuterung blos vorläufig seyn und als Auseinandersezzung manches Zufällige enthalten. Auch eine eigentliche Definition, als Auffassung und Benuzzung der wesentlichen Merkmale, kann nicht vorausgeschikt werden; denn ein blos logischer Begrif kann sehr klar, sogar deutlich seyn, und doch von einer falschen Voraussezzung ausgehen. Auch bleibt er immer ein Schulbegrif, ein einseitiger, beschränkter Gesichtspunct, in den sich die verschiedenen Ansichten der frühern oder spätern Weisen einengen sollten. Dann bekämen wir eine Geschichte unsrer Art von Philosophie und diese vielleicht noch aus andern Philosophen herausgezwungen.

Statt des ruhenden und begränzenden Begriffes des Verstandes muſs die reinste, lebendigste und allseitigste Idee der Vernunft aufgefunden und ergriffen werden, durch welche Einheit in das Mannichfaltige gebracht wird. Als Ideal erscheint sie, und zwar als bestimmte und unveränderliche Normalidee, als welche wir die Philosophie zwar suchen und der wir uns nähern, die uns aber immer eine noch zu findende Wissenschaft bleiben wird. Die Beziehung der Philosophie auf die Welt gibt uns dies Ideal und den praktischen Begrif, der in jedem Weisen das Ideal bildete. Der Form nach

erscheint Philosophie als **systematische** Wissenschaft; der Materie nach, als Weisheit durch Selbstverständigung und durch Erkenntniſs des allgemeinen und nothwendigen Zusammenhangs der Dinge; — und so ist sie in jener Normalidee — die **Wissenschaft von der Beziehung aller möglichen Erkenntniſs auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft.**

Auch diese Idee wird nicht durch die Philosophie gegeben, sondern durch das Philosophiren oder durch die Vernunft. Die Aufgabe für die Vernunft ist das Bemühen nach dem **Absolutgewissen**, nicht Erkenntniſs des Unbedingten, sondern unbedingte Erkenntniſs.

Hier entsteht nun die Frage: Kann Philosophie ein Gegenstand der Geschichte seyn? Sie kann es seyn, sofern jede idealische Aufgabe eine allmälige Annäherung zuläſst. Unmöglich würde eine Geschichte der Philosophie bleiben, wenn es keine Ablenkung von der Vernunft, keine Entfernung von ihrer unmittelbaren Erkenntniſs gebe. Auch die Verirrungen begreift die Geschichte des sich dem unendlichen Ziele der Weisheit annähernden Strebens in sich. Ihr Hauptblik geht auf den nothwendigen Gang zum Nothwendigen, zum Unbedingten. Wie schon in den organischen Naturproducten eine feste Richtung statt findet, so auch in dem höhern Organismus des Menschengeistes, innerhalb seiner Schranken, eine grade Richtung auf die ewige Wahrheit. Der menschliche Geist war immer thätig nach denselben ewigen Regeln, ob er sie gleich erst spät **anerkannte.**

Es schliesst das Streben nach jenem unendlichen Ziele nicht Verirrungen aus; nur soll die Geschichte der Philosophie nicht Litanei, nicht Register blosser Fehltritte der Vernunft seyn und bleiben, wie eben so wenig eine Gallerie von unzusammenhängenden Meinungen, die mit keiner Wahrheit in Verbindung stehen *). Auch sind jene Verirrungen oft nur *scheinbar*, und nur negativ unvollkommne Versuche; ja oft sogar Entdeckungen, wenn auch nur *halbe*, richtig doch einseitig. Sie werden schwer erkannt, wie bei Hypothesen. Wenn darf man sie wohl als leere Einfalt unbesorgt verwerfen! Wie viele Wissenschaften und Künste, sagte Lessing, waren Anfangs blosse Einfälle, Spielwerk des Wizzes und der Grübelei, ohne allen abzusehenden Nuzzen! Nur als die Menschen an Kenntnissen zu*nahmen*, wurden manche Hirngespinste zu Realitäten. Es sind die Verirrungen ferner oft sehr ehrwürdige Versuche; ehrwürdige durch die Freiheit, mit der man sich über sein Zeitalter erhob, wenn es auch den Zeitgenossen nur als Kühnheit erschien, und durch die Kraft, die Manche ein ganzes Leben hindurch an die Wahrheit sezten. Sie sind endlich immer Bestrebungen, die in der menschlichen Natur gegründet sind; sie sagen immer eine mögliche, sogar bündige und nahe Verknüpfung der Begriffe im menschlichen Geiste aus; sie tragen immer Spuren ihres würdigen Ursprungs aus

*) So geschah es bei **Huet**, der zur Erhebung der Offenbarung die Schwäche der Vernunft in ihrer erbärmlichsten **Blösse** darzustellen suchte. So selbst bei **Adelung** und **Meiners**.

der Quelle des Menschengeistes; sie erhöhen den Glauben an die Wirksamkeit der Vernunft, selbst in den ausschweifendsten Grenzen der Natur; sie sind sprechende Belege zu der Wahrheit, daſs die Vernunft sich selbst die grosse Bahn brechen sollte, welche die Phantasie ihr anfangs noch verhüllte. So werden selbst Zeitalter der Schwärmerei, statt langweilig, interessant, durch das Spiel der reichen Mannichfaltigkeit, in der sich Menschenkräfte treiben und in einzelnen Sonnenblicken der Vernunft begegnen.

So wird die Geschichte der Philosophie zur Geschichte der Denkarten, und der philosophische Historiker zeigt sich dabei tolerant. Mit dem Geiste der Humanität schimpft er nicht sogleich auf blindes Heidenthum, auf hirnlosen Unsinn; auch aus der Nacht des Aberglaubens strahlt ihm die himmlische Wahrheit entgegen. — Unvermeidlich ist auch die Aufnahme der Irrthümer in die Geschichte. Alle vorhandene Systeme, ja jede wirkliche (d. i. in Zeichen und Sprache niedergelegte) Philosophie ist, wo nicht selbst ein Irrthum, doch mit ihm noch verbunden. Die subjectiven Gründe sind oft grade mit dem Ganzen so verwebt, daſs sie nicht getrennt werden können. Sie gehören überdem zu dem Pragmatismus. Es darf weder die ursprüngliche Consequenz im Kopfe des Erfinders, noch die Tendenz desselben übersehen werden, noch können die Ursachen ohne sie vollständig erforscht werden. Die Irrthümer waren für den Erfinder unentbehrliches Hebezeug seiner Ideen, besonders als **sein** Eigenthum in **seiner** Sprache. Ueberdies kann die hi-

storische Darstellung der Versuche nichts Andres seyn, als eine Darstellung von Philosophieen, eine Darstellung des Objectes der Philosophie in der Subjectivität, d. i. der Abspiegelung jener Idee in sehr verschiednen Individuen, — Darstellung sehr mannichfaltiger Aeusserungen der Vernunft in der Person einzelner Denker, die bald durch eine niedere, bald durch eine höhere Seelenkraft unterstüzt wurde. Die allseitige, freie Bewegung des Menschengeistes bei Einem Ziele mitten unter den Banden der Sprache und der Zeitverhältnisse macht grade eine der interessantesten Seiten dieser Geschichte aus.

Die Geschichte der Philosophie darf also nicht blos *historia sapientiae*, sondern auch *historia stultitiae* seyn, weil sie nicht anders seyn darf und kann; jedoch auch nicht blosse *historia stultitiae*, weil sie mehr seyn soll und kann.

Zu den Fragen über das, was aufgenommen und ausgeschlossen werde bei der Geschichte der Philosophie, gehört auch Folgende: Wiefern soll blos das Neue aus dem Materialien ausgewählt werden? Neu kann ein Versuch wegen seiner Richtung oder wegen seines Inhalts und Umfangs oder wegen seiner Gründe, oder wegen seiner Darstellung seyn. Neuheit aber ist nicht ein Absolutes, sondern ein Relatives, in Beziehung auf ein Früheres; es ist ferner nur ein besonderes, nicht allgemeines Prädicat, und paſst daher nur auf manche Seiten. Was neu an Gründen ist, ist es noch nicht an Inhalt. Auch gibt das Neue keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct, viel weniger den höchsten, und ein Aggregat von philosophischen Neuigkeiten

gibt noch keine zusammenhängende Geschichte. Endlich sind Neuheit und Wahrheit nicht Eins, und die Wahrheit bleibt wie die Vernunft selbst alt. Daher also darf nicht das Neue an sich, noch als solches allein, sondern als Neues und Wahres Plaz in der Geschichte der Philosophie finden.

Kann Originalität der allein entscheidende Bestimmungsgrund über das, was als Materialie von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen oder in sie aufgenommen werden müsse, seyn? — Was originell sey, läſst sich leichter subjectiv als objectiv bestimmen. Auf Vorstellungen angewandt, sind Originelle nicht blos die Eignen und zuerst selbst Gedachten, sondern die, welche ursprünglich und frei und hell im Gemüth erzeugt, vom Genie producirt wurden, und das Gepräge des Charakters an sich tragen. Von dem Neuen, mit dem es Manche verwechseln, würde es so durch die höhere Richtung des Gemüths und also durch die tiefere Realität — nicht grade durch tiefern Sinn der Wahrheit — unterschieden.

Den Preis der Individualität, oder des Selbstgedachten kann jeder Denker leicht erringen; der höhere Preis der Originalität aber wird nur Wenigen zukommen. Sollten die Erscheinungen schon originell heissen, welche die ersten Keime zu eignen Ideen waren, so möchte das Originelle schwer herausgefunden werden, theils weil sich nicht sagen läſst, in welchem Gemüth etwas grade zuerst gedacht worden sey, theils weil alle ersten Keime sich in Dunkelheit verlieren. Drükt es aber das selbstthätig Entwickelte aus, so bestimmt dieser sein Ent-

stehungsgrund noch nicht seinen ganzen Werth und es kommt noch auf die Reinheit und Freiheit des erzeugenden Gemüths, auf den innern Gehalt und die Klarheit der producirten Wahrheit an. Das Originalgedachte ist nicht grade das Richtigste, vielmehr kann es grade Auswüchse enthalten.

Solche Originalphilosophen dürften nun eher in einer historischen Gemäldegallerie als in einer eigentlichen Geschichte der Philosophie ihren ausschliessenden Plaz erhalten. In der Geschichte der Philosophie gelten sie nur dann, wann sie durch Originalität der Wissenschaft fortgeholfen haben. Uebrigens können in dieser Hinsicht oft sogar Andre den Plaz behaupten, welche sich inniger an das Vorhergegangene anschlossen und statt von der Lebhaftigkeit des Originalgenies hingerissen zu werden, vielmehr mit psychologischem Sinn und historischer Kunde dem innern und wahren Zusammenhang der Objecte ruhiger nachspürten.

Der wahre Zwek der Geschichte der Philosophie, besonders der Beurtheilung, muſs ideal und real zugleich seyn; — also weder rational-platonisch (Fichte), noch empirisch-aristotelisch (Locke) seyn, als in welche zwei Parteien alle Historiker zerfallen. — Sie muſs darauf ausgehen, die Versuche der Begreifung und Durchdringung (nicht blos logischen relativen Erklärung) des Realen durch das Ideale, des Bedingten durch das Unbedingte, des Veränderlichen durch das Unwandelbare und Vollendete darzustellen. Allen Philosophen schwebte ein Ideal des

Vollendeten vor. Erst da aber beginnt die wissenschaftliche Ansicht aller Erfahrungen und Thatsachen, also selbst der philosophischen Producte, wo man sie im Zusammenhange mit dem Ganzen auffaſst.

Die Einwürfe und Bedenklichkeiten, welche sich gegen den Werth der Geschichte der Philosophie auflehnen, sind mancherlei und theils gegen ihre Möglichkeit, theils gegen ihre, wenigstens relative, Vollkommenheit gerichtet und zugestanden. Wie haltbar sie aber sind, mag das Einzelne zeigen.

a) Schon als Darstellung einer Menge von Meinungen kann sie verwirren, sogar niederdrücken. Der wichtigen Meinungen sind wenige, da die Wahrheit einfach ist. — Allein dies gründet sich auf die Art der Darstellung. b) Diese Meinungen sind so verschieden, ja so widersprechend, daſs sie Skeptiker bilden. — Allein Skeptiker sind keine willkürlichen Zweifler, vielmehr beschränkt diese die Geschichte der Philosophie und leitet zur ächten Skepsis hin. c) Manche Systeme sind überdies so gefährlich und zugleich so verführerisch, daſs sie zum Irren, selbst zum Fallen verleiten können. Gefährlichkeit ist aber oft nur temporell (bei nicht vorbereiteten Gemüthern) oder personell (bei Enthusiasten) oder blos speculativ (in dem Lehrer selbst nicht praktisch). d) Die Auctoritäten, welche die Meinungen vortragen, betäuben den Prüfungsgeist. Allein die Geschichte der Philosophie untergräbt den Auctoritätsglauben und Wahn. e) Der Wechsel der Meinungen schlägt nieder. Allein die ächte Geschichte

der Philosophie lehrt in dem Veränderlichen etwas Bleibendes, in dem Schwankenden eine feste Haltung erkennen.

Diese Einwürfe alle treffen also nur die frühere, registerartige Gestalt und Behandlung dieser Geschichte.

Man muſs nicht falsche und thörigte Erwartungen von ihr hegen, und sie nie ohne Beziehung auf das Ideal betrachten. Doch entscheidet die Art ihre Auffassung.

Die Vorzüge und die Vortheile, welche diese Geschichte gewährt, sind mannichfach; jene können als allgemeine und besondere Vorzüge unterschieden werden.

a) Ueberhaupt vermittelt sie Bereicherung der Erfahrungen und der Kenntniſs, in grosser Mannichfaltigkeit und einer vielseitigen Gründlichkeit. b) An sie fesselt hohes Interesse. Schon ihr Gegenstand, *Philosophie*, und ihr bedeutender Rang unter den Wissenschaften bestimmen dasselbe. Sie stellt die Thätigkeit der Vernunft von ihrer erhabensten Seite dar. In diesem Pantheon der Originaldenker aller Zeiten und Orte, erblikt man die originellsten Producte der Vernunft auf ihrem Mutterboden, und überblikt die Schäzze alter und neuer Weisheit mit Einmal, welche die tiefsinnigste, mühsamste und wiederholte Prüfung gewonnen hat. Dieser Blik in das Allerheiligste der Menschheit ist hier ein Totalblik, desto minder einseitig und minder beschränkt wird, je höher der Standpunct ist. c) Sie hilft wichtige Probleme lösen; — wie man in die Untersuchung der göttlichen Wahrheit, dieses Gemeingutes, Secten-

geist gekommen? Ob es Fortschritte in der Philosophie oder blossen Meinungswechsel gebe? Welche Art des Philosophirens am gelungensten ist? Wiefern die Praxis nothwendig mit der Theorie des Individuums zusammenhängt? Wiefern die Sprache, oft ein Volkssymbol, unsern Geist beherrscht? Wiefern sich ein Denker ganz über sein Zeitalter erheben könne? — d) Sie gibt grosse, wichtige Resultate. — So läſst sie den ununterbrochenen Einfluſs beobachten, welcher die Foderungen des sittlichen Gefühls und der praktischen Vernunft auf die Speculationen der theoretischen behaupte; sie läſst die nie zu übertäubenden Aussprüche des natürlichen sittlichen Gefühls als unveränderliche Leitungsbegriffe wahrnehmen. Eben diese Begriffe sind es ja, welche eine gänzliche Abweichung von dem Ziele unmöglich machen, welches die Natur dem forschenden Geiste aufgestekt hat. Was sich dem Wahrheitssinne aufdrang, kann kein willkürlicher Skepticismus auf immer vernichten.

Das Interesse der alten Philosophie insbesondere ist einmal ein psychologisches, da sie die Anfänge und Entstehungen, mithin das Originelle, auch in der Form, zeigt. Wie alles Menschliche, bedarf auch die Philosophie immer wieder, daſs durch ihre erste Quelle ihr Princip erforscht werde. Das Interesse ist dann auch ein philosophisches, in so fern die alte Philosophie gesunde und freie Aeusserungen des Verstandes, im Gegensaz der Schulweisheit liefert und die Schwierigkeiten, die man sonst fand und jezt übergeht. So orientirt sie uns. Die Herabwürdigung der alten Philosophie, die sich nicht etwa nur

Schwach-

Schwachköpfe, sondern selbst Denker, wie Garve, erlaubten, mögen wohl daher rühren, weil grade sie die Schwierigkeiten ihrer Behandlung am meisten fühlten und übersahen. Allein man zog nicht in Rüksicht, daſs hierin noch nicht Alles, was geleistet werden kann, geleistet worden ist. — Die Vortheile, welche aus der Geschichte der Philosophie hervorgehen, sind theils formeller Gewinn, sowohl psychologisch, als auch pädagogisch. Keine Geschichte steht in so nothwendiger unmittelbarer Beziehung auf den menschlichen Geist. a) Uebung der Seelenkräfte, des Scharfsinnes. Sie gibt dem Geiste Vielseitigkeit, Biegsamkeit, Geschmeidigkeit durch die Verfolgung einer Idee unter sehr verschiedenen Einkleidungen, durch die Beurtheilung und Vergleichung vieler Denkarten, durch das Eindringen in die Gedankensysteme anderer Denker, durch das Versezzen auf sehr verschiedene Standpuncte. Sie läſst auch in Zeiterscheinungen oft tiefer als Andere blicken; da Fortschritte sehen, wo Andere nur Wechsel finden; da alte Wahrheiten oder Irrthümer, wo Andere Neuerungen suchen. b) Enthüllung der Schranken des menschlichen Geistes und seines eigentlichen Gebiets, seiner natürlichen Beschäftigungsweise. Statt Skepticismus bescheidenes Miſstrauen gegen den Gang und die Producte seines Geistes. — Hülfsmittel gegen Machtsprüche. c) Gewöhnung zur Unbefangenheit, Unparteilichkeit, Duldsamkeit und Billigkeit in Beurtheilung Anderer, Erhebung des Geistes über sein Zeitalter und zwar stufenweise. — Hülfsmittel gegen pedantischen Selbstdünkel und Nachbeterei. d) Bildung zum rechten Gebrauche des Verstandes, zur wahren Geistesfrei-

heit von Sectengeiste und Schulzwange. Sie warnt, beschüzt vor Vorurtheilen, heilet von denselben; sie belebt den Prüfungsgeist und bildet einen kritischen Sinn.

Theils ist aber der Gewinn ein Materieller, für die Wissenschaften: und zwar a) für die Geschichte verwandter Wissenschaften, Gescichte der allgemeinen Cultur, der Theologie, Jurisprudenz, Medicin; denn alle Wissenschaften bindet ein schwesterliches Band. b) Für die Wissenschaften selbst und zwar vorzüglich für Philosophie. So originell auch die Zeitsysteme seyn mögen, so fehlt doch der Faden durch das Labyrinth der menschlichen Meinungen, wenn wir nicht die vorbereitenden frühern Systeme kennen gelernt haben, an die sich die Philosophie der neuern Zeiten anschloſs. Die gröſsten und erfindungsreichsten Philosophen von Platon und Aristoteles an bis auf Kant waren Kenner der originellen Philosophie der Alten. Von einem Philosophen unserer Zeit aber erwartet man und darf man mehr erwarten; er muſs zugleich Gelehrter und zwar kritischer Gelehrter seyn, um so mehr, da die Philosophie nicht etwa ein Erzeugniſs der Musse, sondern ausschliessendes Geschäft, Studium geworden ist. — Die Geschichte der Philosophie gibt Stof zum Denken, Text zur Erklärung und Untersuchung, Aufschlüſs über die Entstehung von Meinungen, von Streitigkeiten, von Geistesbedrückungen, nicht blos durch Staatsmänner, sondern auch durch Philosophen verhängt. — Namentlich zieht die Psychologie reichen Gewinn aus der Vielseitigkeit der Genien und Heroen, der gebildeten Menschen, aus den Aeus-

serungsarten der intellectuellen Natur und der höhern Kräfte, aus dem Grade des Einflusses der Macht, der blos theoretischen Vernunft über das Begehrungsvermögen. — Nicht minder ziehen andre Wissenschaften Gewinn; so vorzüglich Medicin, Philologie, und Theologie. Es wird die engere Verbindung der Philosophie mit der Theologie klar, da unsere Theologie gröſstentheils philosophische Metaphysik und Geschichte von Dogmen ist. Auch die Jurisprudenz erwirbt sich auf diesem Wege Einsicht in den *Consensus sapientum* über Recht, und findet die bedeutenden Beiträge der stoischen Philosophie zur Bildung des römischen Rechts. *)

Daſs eine Geschichte der Philosophie möglich sey, erhellt schon daraus, daſs man für die Grade der Fortschritte einer Wissenschaft Zeichen zu wählen befugt ist. Gewöhnlich liest man nur die negative Bestimmung (z. B. Herakleitos war das noch nicht, unterschied noch nicht etc.) und immer bleibt noch der Maſsstab für jene Fortschritte zu suchen übrig.

Eine Geschichte der gesunden Vernunft soll die Geschichte der Philosophie nicht seyn, wogegen schon die Unmöglichkeit von jener spricht, da die gesunde

*) Man vergl. hiermit des Vfs. *oratio, in qua ostenditur, inesse quaedam in aetatis nostrae ingenio ac conditione, quae historiam Philosophiae cognoscendi studium quam maxime commendent,* in einem der folgenden Bände.

Vernunft in ihren Anlagen ewig ist und nicht reifen kann. Vielmehr kann nur von der kränkelnden Vernunft eine Geschichte entworfen werden; denn nur wo Abweichung ist, ist Geschichte (nicht da, wo Freiheit, — und mithin gesunde Vernunft, ist). Eine Darstellung der stufenweisen Entwiklung der Vernunft zu ihrem vollendetsten Gebiet und der Annäherung zu der vollendeten Wissenschaft ist möglich.

Erscheint auch der Naturgang der menschlichen Vernunft und der Fortgang der Wissenschaft noch in keinem Handbuche oder Lehrbuche sichtbar genug, und ist es auch schwer den Faden festzuhalten, so sind Beide doch zu erfassen.

Der menschliche Geist hat seine Schranken, allein auch seine Perfectibilität. Er kann kraftvoller und energisch, ruhiger und harmonisch werden. Und dieses auf dem ihm eignen Wege. In dem Umkreis menschlicher Kräfte ist nemlich ein nothwendiger, gesezmässiger Fortschritt bestimmt, sich von der Leitung des Instincts zur Freiheit durch Vernunft zu erheben. Dann gelangt er von halber und falscher Freiheit zur wahren, vollen. Diesen Geist aber auf seinen Fortschritten zu finden, ist hier Aufgabe.

Auch die Wissenschaft und namentlich die Philosophie hat ihre Fortschritte, und von ihnen ist eine Geschichte möglich. Es kann die Wissenschaft gewinnen a) an Inhalt und innrer Consistenz durch Auffindung einer eigenthümlichen Methode, durch Erhaltung einer systematischen Form, durch Entdeckung ihres Princips. Hierbei aber werden die wesentlichen Verdienste offenbar, welche den mensch-

lichen Geist dem Urquell der Wissenschaft näher führen. Sie kann b) gewinnen, in Ansehung ihrer Form, durch richtige Anwendung ihrer Principe, durch Aufhellung der Beweise, durch reine Einkleidung, durch Popularisirung alter Säzze. Hier beschränkt sich der menschliche Geist oft auf Bildung trokner und vertroknender Formen. So kann auch namentlich die Philosophie gewinnen durch fortschreitende Kritik der Vermögen und ihrer Producte, durch Anerkennung einer einfachen reinen Wahrheit.

Wie weit die Annäherung an das Ideale gediehen sey, dies kann ermessen werden; und diese Beziehung auf das Ideal wird dann zum sichersten Maasstab zur Bestimmung des Werthes einzelner Versuche.

Zur Methodik der Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Geschichte der Philosophie.

Eine Geschichte der Geschichte der Philosophie, hat sowohl die Quellen als auch die Hülfsmittel dieser Geschichte, ihrer Behandlung, ihres Zuwachses in Ansehung des Inhalts und der Form zum Gegenstande, und ist in einem weitern Sinne gefaſst eine Geschichte der Literatur. Sie muſs früher anfangen und weiter zurükgehen als bis zur Erfindungszeit der Buchdruckerkunst. — Mit ihr aber, d. i. mit einem Bekenntnisse der Gerechtigkeit gegen frühere Verdienste beginne die Geschichtsforschung der Philosophie. Sie begreift in sich die Geschichte der Gesichtspuncte und Absichten, der Glaubwür-

digkeit und Kritik, der Behandlungs- und Beurtheilungsart, die Würdigung sowohl der gegebenen Quellen als auch der Vorarbeiten, Verdienste der Sammler, der Forscher und der Pragmatiker. Sie schliefst in sich eine Geschichte der Bildung des psychologischen historischen Sinnes für fremde Vorstellungen und Meinungen.*)

Die erste Periode jeder Art der Geschichte war die schlichterzählende. Wie Chroniken zuerst vorkamen, so hier Thatsachen von Menschen und ihren Meinungen, — blind an einander gereiht, da sich erst seit den bekrittelnden Logikern (Zenon — Sophisten — Sokrates) Raisonnement dazu fand.

Ausser dem Zeitalter der Gnomensammlungen von Salomo und Hesiodos für die eignen Philosopheme, trat in Griechenland früh schon eine Collision

*) Für eine solche Geschichte haben wir folgende Beiträge erhalten: J. Jonsius *de scriptoribus hist. philosoph.* 1669. 4. vermehrt von Dorn 1716. *Morhofii Polyhistor T. II.* Die Philosoph. Bibliotheken von Struv und Kahle. Mich. Hifsmanns Anleitung zur Kenntnifs der auserles. Literatur in allen Theilen der Philos. Götting. 1778. Niethammers philos. Journal 1796. 8 und 9. Heft (enthält, was für die Geschichte der Philos. seit 1780. geleistet worden ist. J. A. Ortloffs Handbuch der Literatur der Geschichte der Philos. Erlang. 1798. (nur relativ besser als die Vorgänger). Revision der Bearbeitung der Gesch. der Philos. in den lezten 3 Quinquennien des 18. Jahrh. (Ergänzungsblätter d. A. L. Z. 1801. S. 82 — 147. von Tennemann.) Degerando von den Geschichtschreibern der Philos., in s. Geschichte etc. S. 22 f. Meiners Würdigung der Quellen der Gesch. des Pythagoras. Corsini Beiträge vor Plutarch *de Placitis.* Heeren *de fontibus eclogarum Joh. Stobaei*, vor der Ausg. des Stob.

der verschiedenen Meinungen ein. Die ersten Historiker der Philosophie waren selbst Philosophen, so wie die ersten philosophirenden Schriftsteller auch die ersten Geschichtschreiber der Philosophie. Man hatte schon vor der Erfindung der Schreibekunst philosophirt, und Philosopheme gebildet, ehe man sie niederschreiben wollte oder konnte. Jene waren aber nicht blos Sammler früherer Philosopheme, sondern zugleich Geschichtschreiber ihrer eignen. Doch verfuhren sie sämmtlich mehr polemisch als kritisch, nicht gegen ganze Systeme, sondern nur gegen einzelne Meinungen, ja wol gar nur gegen mögliche Mißbräuche oder schlimme Folge derselben. Man lese die Bruchstücke der ersten philosophischen Schriftsteller in Kleinasien, eines Anaximenes, Anaxagoras, Demokritos und man wird finden, wie sie ringen mit der noch poetischen Sprache. Man siehet bei ihnen Alles werden, — da man damals auf die erste Eingebung hinschrieb ohne vorherigen Plan. Auch waren die Alten nicht so ängstlich, bei jeder angeführten Meinung den Urheber anzuführen.

Das Polemisiren ging in dem feinern Athen entweder über bis zur gröbsten Satire, in der alten und mittleren Komödie, z. B. bei Kratinos, Aristophanes; oder zum willkührlichen Disputiren in den Händen der Sophisten; oder zur feineren Persiflage in Sokrates und seinen Schülern, welche zuerst die Sophisten und deren Systeme in ihrer Blösse darstellten.

Hippokrates stellte schon abgerissene Bruchstücke über philosophische Meinungen auf, und in der einen ihm zugeschriebenen Schrift, erklärte er,

es sey gut zu fragen, warum Erfahrungen so verschieden aufgenommen werden.

Xenophon war der erste Schüler des Sokrates, welcher seines Lehrers Grundsäzze polemisch (nur wider seine Gegner, mithin apologetisch, doch sehr treu und schlicht) vertheidigte. In ihm ist der Philosoph und Historiker schon vereint, wie es seine ἀπομνημονεύματα verbürgen.

Platon führt in seinen Dialogen nicht blos frühere, sondern auch gleichzeitige Philosophen auf die Bühne, und charakterisirt zugleich den Menschen in ihnen. Er gibt mehr Notizen von denjenigen, die von ihm abweichen. Er war nicht für historische Unbefangenheit gemacht; seine Phantasie, sein Dichtungsvermögen gab ihm den erhaltenen Stof immer verändert, daher sogar seinen Lehrer Sokrates nicht ganz treu wieder. Als Synkretist suchte er überdies Alles seinem Systeme anzupassen; auch verstekt er sein Urtheil oft. Da, wo er die Sophisten als lebende Wesen vor uns handeln läfst, scheint er zuweilen zu übertreiben. Dennoch war seine Manier freier, als die des Aristoteles.

Aristoteles war die reichste Fundgrube für die Lehrsäzze der vor ihm, d. i. vierthalb Jahrhunderte vor Chr. Geburt lebenden Philosophen, und zugleich die wichtigste, welche viele Andre aufwiegt, selbst unter denen, die für uns verloren sind. Er verdient vorzüglich Führer in der ältern Philosophie zu seyn. Man trenne bei ihm die gute Seite von der schlechten.*)

*) Unter den Neuern fand Aristoteles in Tiedemann (1780. Griechenlands erste Philosophen S. 126.) einen Anklä-

Er war mehr als einer seiner Vorgänger Dogmenhistoriker, wenn auch mehr systematisch als chronologisch, und er hatte auch äussern, wie innern Beruf dazu. Unter seinen historischen Werken entbehren wir leider auch die Geschichte der ältern griechischen Systeme, von der wir nur noch ein Fragment besizzen in dem Buche *de Melisso, Xenophane et Gorgia*. Er war es schon, welcher die Philosophie von Thales anfing, daher er die Jonier τοὺς πρώτων φιλοσοφήσαντας nannte (*Metaph. I.* 3.). Sein Augenmerk geht zugleich auf die Succession der Philosophen; ob einer vor oder nach einem Andern lehrte; — auch reiht er die Meinungen oft chronologisch.

Er bleibt eine der ältesten geschriebenen Hauptquellen und hatte äusseren Beruf; denn ihm lagen noch herrliche, jezt verlorene Quellen vor, sogar seltnere, vermöge seiner Verbindung mit Alexander. Allein er hatte auch innern Beruf. Mit dem gröfsten Scharfsinne und einem ungewöhnlichen Tiefsinne verband er einen Universalkopf, der sich an alle, wenigstens frühere Systeme wagen konnte. Doch war er nicht blos scharfsinniger Philosoph, sondern zugleich der gelehrteste Kenner alter Systeme und der sorgfältigste der ältesten Prüfer derselben. Seine Darstellung war frei, nicht blos

---

ger, dann aber in demselben einen Vertheidiger (Vorr. des 1. Th. des Geistes der spec. Phil. S. 22.), was drauf von Fülleborn (Beiträge I, 43 f.) gesichtet wurde. So war auch Meiners erst (*Historia doctrinae de vero deo* 1780.) sein Lobredner, dann (Gesch. der W. 1. Th. 201.) sein grosser Tadler.

erzählend, sondern zugleich durchaus kritisch und zwar mit Selbstständigkeit.

Diesen Verdiensten stelle man seine schwache Seite entgegen. Es ist Aristoteles Glaubwürdigkeit, was schon einen alten Streit gegen sich hat. Vier Jahrhunderte nach ihm wagten es Neuplatoniker, die den Platon ungern von ihm angegriffen sahen, aber freilich gegen ihn selbst ärmlich erscheinen, ihn anzugreifen. Porphyrios sagt, dafs Aristoteles das Beste dem Pythagoras entwendet, und zum schuldigen Danke ihn durch Verdrehung seiner Lehre lächerlich gemacht habe. Daher rührt der Vorwurf mehrerer Neueren, die seine Aufrichtigkeit in Zweifel ziehen, ihn einen Verfälscher und neidischen Anschwärzer, einen Meinungsdespoten nennen. So Brucker, Mosheim. Selbst Fülleborn (Beiträge St. 1. S. 43 f.) meinte, es könne ein Mifstrauen gegen dessen Unbefangenheit erregen, wenn er aus einem Verse des Homers ein Philosophem desselben herleiten wollte. Allein dies Lezte trift nicht seinen bösen Willen, sondern blos die in seiner Zeit ihm mögliche Unbefangenheit. Und dennoch dürfen wir da das negative Urtheil über ihn fällen, das aus seinen Zeitgenossen entlehnt ist: er konnte noch unbefangner seyn als so viele Spätere, sogar Gelehrtere, weil da schon mehr Weisheit oder Systemsucht verwirrte (wie z. B. bei Cicero). Den Willen, treu zu seyn, kann man als zu seinem Charakter gehörig ohnehin nicht beweisen, aber eben so wenig bezweifeln. Des Aristoteles Aenderung und Entstellung historischer Daten läfst sich noch weniger behaupten, da seine Schriften, wie Buhle und Andere gezeigt haben, entweder verdorben oder mit

manchen fremden Zusäzzen behaftet sind, und die Kritik bei Einigen sogar auszumachen hat, ob sie ihn zum Verfasser haben. *) Hätte er aber auch wirklich entstellt, so konnte er dies unwillkührlich thun. Man denke an die Schwierigkeit der reinen Darstellung fremder Meinungen, an die Vielseitigkeit mancher Säzze der ersten Weisen.

Wirklich zeigen sich aber an ihm folgende schwache Seiten. a) Er polemisirt, selbst gegen Platon, und schon dies entstellt. Allein wenn er auch Mehrerer Gründe verwirft, so sieht man doch, dafs er sie kennt, indem er sie anführt. b) Er universalisirt zuweilen zu schnell, und nennt nicht einmal alle Urheber bestimmt. c) Seine Darstellung ist zu gedrängt und dadurch oft, wo nicht zu unverständlich, doch dunkel und zweideutig. So fällt es sogar schwer, wirkliche Ueberlieferungen von seinen eignen Vermuthungen zu unterscheiden; was zu vermeiden jedoch auch für ihn schwierig war. Er, der systematische Kopf, gofs leicht Alles in seine Formen und betrachtete es durch seine Augengläser. Sein Pragmatismus konnte sich nur nach seiner Zeit und seiner Philosophie richten, und in dieser verwechselte man Grund und Ursache. d) Er widerspricht sich selbst. Vorausgesezt aber, dafs man ihn richtig verstanden, so kann und wird ein

*) Cudworth warf ihm Neid vor; Meiners (Gesch. der W. I, 101.) legte ihm die Sucht bei, die Wahrheit nur immer zuerst entdekt haben zu wollen. Wer aber scheidet, besonders in originellen Köpfen wie Aristoteles, die Entdeckung von der Erfindung?

solcher Widerspruch oft nur scheinbar psychologisch erklärbar seyn, da ein denkender Kopf, der in verschiednen Lagen über fremde, noch dazu unbestimmte Sätze nachsann und sie von mehr als einer Seite zu betrachten fähig und gewohnt ist, eine und dieselbe Behauptung als ganz verschiedene Lehren vorzutragen scheinen kann. Zuweilen sprach Aristoteles zu sehr im Allgemeinen (z. B. von den alten Joniern überhaupt); dabei ist wieder seine Universalität und sein grosser Hang, Aehnlichkeit im Verschiednen zu finden, die Schuld.

Bei ihm hat man namentlich folgende Regeln anzuwenden: Man unterscheide 1) was er erzählend, und 2) was er räsonnirend beibringt. Bei Jenem ist ihm dann mehr zu glauben, wenn er sagt, was Jemand wirklich, als was er nicht behauptete. Das Raisonnirende hingegen ist das Meiste in ihm und dann pflegt er theils durch Schlüsse zu erweitern, vermöge seines classificirenden Geistes zu unbedingt mehrere Philosophen unter eine Classe zu werfen und seine Kunstworte auf fremde Lehren überzutragen, theils durch nähere Bestimmung zu erläutern, theils durch Urtheile zu verdrehen.

Auf Aristoteles folgte eine doppelte Art von meist verlorenen Schriftstellern:

1) Anekdotensammler und Lebensbeschreiber von einzelnen Gelehrten. Daher eine ganze Reihe von Schriftstellern περὶ βίων, nicht allein von Philosophen, sondern auch andern Erfindern und Gelehrten.

2) Aufzählungen der Aufeinanderfolge der Lehrer in berühmten Schulen — αἱ διαδόχαι τῶν φιλοσόφων,

z. B. Sotion (aus dem Heraclides Lembus einen Auszug machte), Sosikrates und Antisthenes, beide von Rhodos — Athenäos und Diogenes.

Eine grosse Kluft erscheint zwischen Aristoteles und Cicero. Beinah 300 J. nach Aristoteles lebte dieser, ein Zeitraum, in dem wir manche Lücken haben. Das Urtheil über den Werth Ciceros als historischen Referenten alter Meinungen ist bisher zwar erleichtert, doch noch nicht gehörig bestimmt worden *).

Mit Aristoteles gemein ist ihm Belesenheit in Philosophen. Kein Römer hatte, so viel wir wissen, wie Cicero die griechische Philosophie in dem Umfange studirt, und mit solchem Interesse. Er übersezte Schriften des Platon und des Aristoteles. Allein hier beginnt sogleich auch die Verschiedenheit mit Aristoteles. Diese liegt theils in der Entfernung seiner Zeit von den Quellen, theils

*) Erleichtert ist es durch die Citate Büschings zu s. Grundriss 1771., besonders die Nebeneinanderstellung mit Stellen anderer Schriftsteller; in *Ciceronis Historia philosophica* von Gedicke 1782. (von dem man noch mehr den historischen Sinn abstrahiren sollte, da es insbesondere auch die neue Ausgabe unterlassen hat); durch die einzelnen Winke in den Commentatoren seiner philosophischen Werke, namentlich von Garve, Kindervater. Zur Beurtheilung seines Pragmatismus dient die Kenntniss seiner Philosophie, welche Nölting und Snell, Gaultier de Sibert und Meiners vermittelten. Es gehören aber zur Kenntniss seiner Philosophie und Geschichte nicht blos die philosophischen sondern auch rhetorischen Schriften, in denen er sich oft noch mehr als selbstständigen Philosophen gezeigt hat.

in dem Charakter seiner Nation, besonders auch im Vortrage. In der erstern Hinsicht folgt er (wie Degerando S. 24. sagt) nicht immer jenen treuen Ueberlieferungen; er hält sich zuweilen mehr an den Buchstaben und die Consequenzen der Lehrsäzze als an ihren Geist. Cicero übersezte zwar den Aristoteles, allein in einer bei weitem nicht so gebildeten Sprache, als in welcher schon Aristoteles schreiben konnte; — eine Bemerkung, die man zu wenig beachtet hat. Er konnte daher nicht einmal immer erschöpfend und treu genug darstellen.

Cicero strebte weit mehr nach Deutlichkeit und selbst Popularität der Darstellung als Aristoteles. Auch dies mußte Manches verändern.

Cicero hatte ferner minder kalte Vernunft und Rednertalent, daher die Wendungen und die Form seines Vortrags ganz anders sind. Er verbreitete über die philosophischen Ueberlieferungen alle Reize seiner Schreibart. Aristoteles, der ruhige Forscher, sichtet die Fluren, scheidet sie mit scharfem Sinn in Felder ab, hofmeistert aus seinem einsamen Lyceum die frühern Philosophen, nach seiner Definition. Cicero wendet sich mehr an die praktisch wichtigen Philosophen, tritt voll Interesse an Wahrheit im Kampfe mit dem Aberglauben seiner Nation, läßt seine verweichlichten Römer-Stimmen alter Weisen aus seiner *Villa* hören, spricht als Patriot, als republikanischer Staatsmann, als gewandter Gesellschafter in dem freiern Räsonnement der Dialogen. Hierin war er mehr dem Platon als den Aristoteles ähnlich.

Sein Urtheil ist freier und praktischer, obgleich minder unbefangen und minder tief als das des Aristoteles.

Im wechselnden Dialog tauscht er nämlich, ohne Rüksicht auf eine sclavische Wiederholung eines alten Systems, die frühern Meinungen mit seiner beredten Sprache aus. Ihn reizte daher vor allen diejenige Philosophie der Griechen, welche sich am besten bei der Beredsamkeit brauchen liefs, und dies war die Akademische. Daher verdanken wir ihm fast allein die nähere Kenntnifs der alten Akademie, aus welcher viele Schriften verloren gingen, ihm die Einwürfe des neuen Akademikers Carneades gegen die Stoiker, so wie wir nur von ihm die Kenntnifs des Stoiker Antiochos haben.

Sein Urtheil, zugleich nicht tief genug, erscheint schon durch die dialogische Methode schwankend oder nicht ganz unbefangen. Er sagte meistens nur, was er für wahrscheinlich hielt oder liefs es Andere sagen. Daher scheint er sich zuweilen zu widersprechen. Er wollte nichts enscheiden, vgl. *Quaest. Tusc.* 4, 4. Er wollte es mit keinem und auch mit jedem alten Philosophen halten, doch sprach er mit sichtbarer Vorliebe von den beredteren Akademikern und Peripatetikern. Nicht immer vertrug er sich mit den Stoikern, obgleich mit ihnen und besonders Panätios am meisten in der Moral, am wenigsten mit Epikuros, über den er fast so ironisirte, wie neuere ernste Philosophen über Schöngeister, obgleich sein Freund Pomponius Atticus es mit dem Phaedros hielt. Es war die damalige Lebensphilosophie des

Tages und der schlaue Consul liefs den Epikuros die ärgsten Widersprüche sagen und von der lächerlichsten Seite und grade von ihm Blössen in der historischen Kenntnifs der Meinungen Andrer sehen. Die Römer, Cicero's Zeitgenossen, kannten schon die Epikuräer, und wuſsten schon zu scheiden; Cicero schrieb aber für seine Zeitgenossen gerade so, wie sie es brauchten und goutirten. Geschichtsforscher wollte und konnte er damals nicht seyn. Um ihn also mit gehöriger Kritik zu brauchen, ist vorzüglich ein Blik auf die Personen nöthig, welche er die Meinungen vortragen läfst. Am meisten kann man sich noch verlassen auf die Aussagen der Akademiker, deren Schule schon an sich vorzüglich auf Untersuchung fremder Systeme gerichtet war.

Uebrigens war Cicero kein genauer Zeitrechner (wie schon Meiners G. d. W. I, 571. sagt) oder es kümmerte ihn wenigstens nicht sehr, es zu seyn. Man vergl. z. B. die Stellen über die Zeitalter der Weisen Griechenlands *de Orat.* 2, 5. *Brut.* 10.

Das epikurische System fand seinen Exponenten und Empfehler unter den Römern, freilich an einem Dichter, der dennoch uns auch als historische Quelle gilt, am Lucretius. Auch Seneca (unter Nero) lieferte manche Beiträge.

Plutarchos unter Trajanus. Dieser Eklektiker war eben so wenig als Cicero den Epikuräern, noch den Stoikern hold. Schon hier vermiſst man Unbefangenheit. Allein es fehlte ihm auch bei aller Gelehrsamkeit, mit der er oft prunkt, bei allen Red-

Rednerfloskeln, die er einflicht, an kritischen Sinn. Daher dichtete er fast allen alten Völkern und Weisen schon seine und Platons Lehren an: daher nahm er mystische allegorische Deutungen der alten Mythen auf.

Brauchbar werden seine vielen Schriften durch die mannichfaltige Gelehrsamkeit, durch die Anspielung seiner Belesenheit auf viele historische Data, ob sie gleich eben dadurch zuweilen unverständlich werden, eben so durch den glüklichen Kopf ihres Verfassers, der freilich oft mehr muthmaſst, denn als eigentlicher Historiker forscht.

Viel von seinen Schriften ist verloren. Er schrieb über des Sokrates Dämonion, über Krates, über die Kyrenaiker, über den Unterschied der Akademiker und Pyrrhonier. Unter seinem Namen besizzen wir das oft gebrauchte Buch: *de placitis philosophorum* oder *de physicis philosophorum decretis Libri Quinque*, um deren kritische Bearbeitung Beck 1787. 8. sich ein Verdienst erwarb. Dieses Buch handelt blos die physischen Grundsäzze der alten Philosophen ab, doch auch die von der Seele. Es ist meist aus Platons *Timaeos* und des Aristoteles *Physicis* und *Meteorologicis* genommen. Allein es ist die Frage, wiefern diese Compilation auf Plutarchos Rechnung zu schreiben sey. So viel ist gewiſs, daſs es vor dem 4. Jahrh. da war, da Eusebius Stellen daraus anführt. Allein es ist wahrscheinlich nur eine *Epitome* eines grössern Werks, das ein Compilator nach dem 2. Jahrh. verfertigte. M. vgl. *Heeren de font. Stob.* p. 161. Auch die Kürze des Stils verräth einen gedrängtern Auszug. Das grös-

sere Werk konnte von Plutarchos seyn und aus diesem grössern konnte Stobäos seine Erklärungen schöpfen. Dennoch fällt noch die Bestreitung der Providenz bei Plutarchos Superstition auf, die vielleicht Interpolation ist.

Die dem Galenos zugeschriebene Geschichte scheint mit Plutarchos Schrift gleichen Ursprung zu haben.

Im ersten Jahrh. schrieb *Didymos περὶ αἱρέσεων* und verglich (nach *Stobae. p.* 189.) die Secten mit einander. Wahrscheinlich ist davon der gröfste Theil im 7. Cap. der ethischen Eclogen des Stob. p. 32—534. P. I. T. II. Heeren, enthalten, wo wir eine ausführliche Darstellung der drei wichtigsten Moralsysteme der alten Philosophie finden, des akademischen, nach Philon von Larissa und Eudoros von Alexandrien, des Stoischen nach Zenon, Chrysippos und Kleanthes und den übrigen Vätern der stoischen Philosophie, des peripatetischen nach Aristoteles und Theophrastos.

Das Zeitalter des Sammelns dauerte nun lange fort und es glich mehr einem zufälligen Zusammenraffen, ohne weitere Rüksicht.

Origenis philosophumena. — Edit. Wolfii. Hamburg, 1706. 8. Dies Werk scheint mit dem des Plutarchos einerlei Ursprung zu haben.

Mit dem zweiten Jahrh. trat eine Epoche für Pragmatismus mit Sextos Empirikos ein. *Sexti Empirici opera graec. et latine. — Pyrrhonianarum institutionum libri III. cum Henr. Stephani versione et notis: contra matheseos sive disciplinarum profes-*

sores libri V.; contra philosophos libri V. cum versione Gent. Herveti. Graece ex MSS. Codd. castigavit, versiones emendavit etc. Jo. Albert. Fabricius Lips. 1718. fol. — Opera quae supersunt, ex recens. Fabricii, cur. J. G. Mund. Tom. I. Halis 1796.

Im dritten Jahrh.: Diogenes aus Laerte. Dieser gibt den Meinungen des Alterthums wenigstens das Licht oder die Farbe seiner Secte. Er lieferte eine Anekdotensammlung, die lange den modernen Geschichtschreibern das Höchste und der einzige Führer war. Hierin zeigten sich zwar Proben auffallender Leichtgläubigkeit, aber doch für uns auch oft die einzige Quelle.

Athenäos charakterisirt in seinem Gastmahle mehrmals einzelne Philosopheme und bleibt als Materialiensammler schäzbar. *Athenaei Deipnosophistae edit. H. Casauboni. Lugd. B. 1637. fol. Edit. Schweighaeuseri. Argentor. 1803. 8.*

Porphyrius (Malchus) de vita Pythagorae. Edit. Ritterhusii. Altorf. 1610. 8.

Philostrati Vitae Sophistarum Libr. II. Edit. Olearii. Lips. 1789. fol. in Opp.

Ein Commentator des Aristoteles trat in *Alexander Aphrodisiens.* auf, es sind aberes in Werk trokne Materialien.

Viertes Jahrh. Eklektische Philosphen lieferten jezt manche Beiträge, doch schadete ihnen eine dogmatische Eingenommenheit. Solche Beiträge lieferten Origenes, Eusebios (*Praeparatio evangelica. Libr. XV. Paris 1544. fol. Demonstratio evangelica. Libr. X. Paris 1544. fol.*) *Lactantius*, (*Opera, edit. Walchii, Lips. 1715. 8.*). *Augusti-*

nus (de civitate Dei. Lib. XII. — Opera. edit. Clerici. Antw. 1700. fol. XII. Vol.

Der Grammatiker *Fl. Martius Theodorus* beschäftigte sich im 4ten Jahrh. ausgezeichnet mit der Geschichte der Philosophie.

Jamblichos entlehnte aus dem Stobäos, verfuhr aber dabei sehr historisch. *De vita Pythagorica liber. Edit. Ludw. Kuster Amstel.* 1707. 4.

Zwischen 450 und 500 schrieb Stobäos seine Chrestomathie. (*Jo. Stobaei sententiae ex thesauris Graecorum delectae. Allobrog.* 1604. *Eclogae physicae et ethicae. Edit. Heeren. Gott.* 1792. *IV Voll.* Das Ganze ist ein schäzbares Repertorium. Mit Vorliebe excerpirte er über die Neuplatoniker. Die Sermonen (*edit. Schow P.* 1. *Lips.* 1797.) sind mehr historisch als die Eclogen. S. *Heeren in edit. Stob. T. II .p.* 141.

Eunapii vitae philosophorum et sophistarum. Edit. Hadr. Iunii. Antwerp. 1568. 8. *Commelin. Heidelb.* 1596. 8.

Macrobii Somnium Scipionis. (Opp. Zeunii Lips. 1714. 8.)

Simplicius zeigte sich im sechsten Jahrh. als gelehrter Commentator des Aristoteles.

Auch die Schriften der Kirchenväter schaffen manchen Nuzzen durch ihre historischen Beiträge. S. über sie: *Beckii progr. de patrum eccles. christ. veteris usu philologico instituendo et regundo. Lips.* 1803. *p.* 14. *sq.*

* * *

Mit der Wiedergeburt der Wissenschaft beginnt ein neues Licht nach langer Dunkelheit zu tagen.

Dies aber führte der poetische Genius der Zeit und die Griechen herbei. Es traten polemische Vertheidiger und Ankläger der Alten auf; man parallelisirte zwischen Platon und Aristoteles und stellte unter den Italienern ihre Uebereinstimmung, wie ihre Verschiedenheit dar. Manche zogen die Stoiker, Manche die Scholastiker an; oft ward der Kampf des Alten und Neuen mit Befangenheit geführt, jedoch allmälig mit Sprachkenntniſs.

15. Jahrhundert.

Indeſs Boccaccio einen öffentlichen Lehrstuhl der griechischen Literatur in Italien stiften half, und den Petrarcha in der Kenntniſs der griechischen Sprache übertraf, machte doch Petrarcha auf den Platon aufmerksam und pries ihn enthusiastisch an.

1475. Schon wurde zu Venedig — und 1476. zu Nürnberg eine lateinische Uebersezzung des Diogenes Laertios gedrukt.

Wie das erste gedrukte Buch dieser Art ein Auszug aus Diogenes — *El libro della vita de Philosophi — extracto da D. Laertio. Florent.* 1488. 4. (*Panzer Annal. typ.* I. *p.* 414. *N.* 92.) war, so waren *Marsil. Ficinus* und *Pomponatius* die Ersten, welche den beiden grössten philosophischen Schriftstellern der Griechen im Original ihren wahren Glanz wiedergaben, jener dem Platon, dieser dem reinen (nicht arabischen) Aristoteles. *Gemistius Pletho* (*Byzantin.* ums Jahr 1440.) und *Michael Apostolius* (*Byzant.* 1450.), beide Platoniker schrieben *de Aristotelis et Platonis discrepantia.* Diese noch besser

als des *Jo. Picus* von *Mirandula: de Concordia Aristotelis c. Platone* (geb. 1463. Bl. 1490.), dessen Buch jedoch nie gedrukt wurde. (Vgl. *Jonsius, Libr.* 3. *p.* 121.)

1404. *Leon. Brunus* schrieb ebenfalls *Vitas philosophorum.*

Noch gehört aus dem vorigen Jahrhund. hierher *Gualteri Burley L. de Vita ac morib. philosophorum veterum. Argent.* Dieser im 14. Jahrh. lebende Engländer schrieb erbärmliche Biographien. (*Voigt. ed. ant. p.* 159. vgl. noch Heumanns *Acta Philos. T.* 3. *p.* 282. *f.* 449. *Schelhorn. Amoen. lit. T. V. p.* 15.) 1472. 4. (s. *Bibl. Bodlej. I.* 117. b.) (erst in Folio. s. *Beyeri Mem. libror. rar. p.* 68.) Dann *Argentor.* 1516. 4. *Sub nomine Antonii à Sala.* 1603. 4.) *v. Baillet Jugemens. T.* 2. *P. I. p.* 198.) Sogar deutsch übers. „Das Buch von den Leben und Sitten der heidnischen Maister" (das Morhof für eine Uebers. des *Diog. L.* hielt). S. Panzers Annalen der ältern deutschen Literatur. S. 186. f. Heumanns *Acta Phil.* 3. Bd. S. 282. f.

16. Jahrhundert.

Ueberhaupt läßt sich auch hier bemerken, was jede Geschichte einer Wissenschaft darthut: 1) daß das Neue auch hier mehr indirect als direct gefunden wurde, also mehr gelegentlich, weit weniger von sogenannten Historikern der Philosophie, auch nicht von Philosophen (die ja doch nur Schulphilosophen waren) sondern mehr von Philologen; — daher die lange Nachbeterei und Genügsamkeit mit Auszügen aus dem einzigen *Dioge-*

nes; daher hatte man so lange nur Anekdoten nach Art des *Diogenes*, keine Dogmengeschichte.

2) Dafs das zerstreute Gute lange zerstreut und ungesammelt, ungeprüft blieb.

3) Dafs man noch weit öftrer (volle) Aehnlichkeit als Unähnlichkeit fand, aber auch in Unähnlichkeit das Einzelne nie als in einem andern Gesichtspuncte oder einer andern Individualität ihrer Urheber begründete.

4) Dafs die Vorarbeiten für eine bessere Geschichte auch hier mehr in einzelnen Monographieen und gelegentlichen Bemerkungen enthalten waren. Allmälig erwachte jezt eine, freilich oft sehr grundlose, ja partheiische Vorliebe, bald für diese bald für jene Philosophen des Alterthums, und die verkezzernde Partheisucht.

5) Dafs diese Vorliebe nie von einem reinhistorischen Interesse geleitet wurde, sondern vielmehr von vorgefafsten Meinungen ausging, die man durch alte Autoritäten zu unterstüzzen oder zu verwerfen, mithin bei ihnen grade so zu finden hofte. Nur das biblische Christenthum hob das Urtheil etwas über die Schulphilosophie.

6) Dafs eine unbefangene Würdigung der alten Philosophie nicht eher möglich und vollends herrschend war, bevor nicht die Sclaverei und Befangenheit des Geistes in Geheimnifssucht und in Vergötterung des beengenden Aristoteles aufhörte; daher seit *Des Cartes* sich eine neue Periode datirt.

1503. *Bessarion Cardinalis in Calumniatorem Platonis. L. 4. Ven.* 1503.

1510. (*Anonymi*) *Liber de vitiis philosophorum et poetarum, Hagenoae.*

*1518. *Joa. Dolz Cunabala omnium fere scientiarum etc. Montalbani.*

1518. *Joa. Reuschii Declamatio de vero philosopho et philosophiae origine ac partitione. Lips.*

1540. *Bernardini Donati de Aristotelicae ac Platonicae philosophiae differentia. Venet.* 8. dann *Paris* 1541. 12.

1540. *Augustin. Steuchi Eugubini de perenni philosophia Libri X. Opus omnium tam veterum tam recentiorum philosophorum medullam complectens. Lugd. fol. Bas.* 1542. 4. In seinen Werken, *Par.* 1578. *Voll.* III. fol.

1543. *Ant. Goveanus pro Aristotele contra Rami calumnias. Paris.* 8.

Nun erschienen die ersten chronologisch-historischen Uebersichten.

1547. *Tabula compendiosa de origine, successione, aetate et doctrina veterum philosophorum ex Plutarcho, Laertio, Cicerone et aliis ejus generis scriptoribus a G. Morellio Tiliano collecta. Cum Hier. Wolfii Annott. Lutetiae Par.* 1547. *et repetit. Bas.* 1580. 8., in welcher erst Wolfs Anmerkungen dazu kamen. Eben da findet man *Chytraei Seriem philosophorum* (Tabellarisch von Thales bis Cicero), *Hermiae Irrisionem gentilium philosophorum et Desid. Jacotii L. de philosophorum doctrina ex Cicerone.* Zuerst in *Gronov. Thes. Ant. gr. T.* 10. p. 203. Die ganze Morelli'sche Tafel findet sich wieder nur zu einer andern Absicht geformt in *Jo. Jac. Frisii Bibliotheca philosophorum classic.* etc.

1555. *Jo. Lud. Vives* (der Spanier): *De initiis, sectis et laudibus philosophorum* in s. *Opp. T. II.* (*Basil.* 1560.) — Gelehrt und fleissig, auch antischolastisch.

1555. *P. Vergilius de rerum inventoribus. Basil.* 8.

1565. *Joa. Riolanus* (Arzt in Paris, gest. 1608.) *de Origine, Incremento et Decremento Philosophiae. Paris.* 4.

1567. *De priscorum sapientum placitis ac optimophilosophandi genere. Sententiae et theoremata varia ad ingenuas disciplinas pertinentia, (ab A. Pisauro, Marini filio, Patritio Veneto proposita). Patavii,* 1567. 15 Bog. 4. Er urtheilte schon unbefangen über gute und schlimme Seiten, z. B. der Kyniker, Epikuräer, schied sechs Akademieen in Griechenland, freilich mit Einschluſs der Neuplatoniker, eben so das, was Platon von dem Pythagoras, Herakleitos und Sokrates entlehnt hatte, und ob er gleich die peripatetische Philosophie Allen vorzog, so bemerkte er doch auch bei ihrem Wortstreite mit den Stoikern mehrere Irrthümer.

1573. *Jac. Carpentarii Platonis cum Aristotele in universa philosophia Comparatio. Par. II.* 4.

1574. *Melchior Goldast,* (Jurist in St. Gallen in der Schweiz und Historiker) *de criptica, i. e. occulta veterum philosophorum doctrina.* Dies eine *Epistola* vor des *Octavii Ferrarii L. de sermonibus exotericis;* — Dann unter dem Titel: *Clavis philosophiae peripateticae, Frf.* 1606. 4.

1580. *de Montaigne,* der Franzose, (gest. 1592.) äusserte den merkwürdigen Wunsch in seinen *Essais,* B. 2. C. 12. S. 54. der Bodischen Uebers. „Wie

1595. *Benedict. Pererii, Jesuitae, Lib. XV. de communibus rerum naturalium principiis et affectionibus. Colon.* 8. Im 4. Band ging er die Meinungen der alten Philosophen nach Secten durch; doch nur die physikalischen. Dabei aber schwankte er, da er sie nach Aristoteles widerlegen wollte. Indeſs schäzte auch Bochart seine Gelehrsamkeit.

1598. *Isr. Spachii Nomenclator scriptorum philosophicorum atque philologicorum. Argentorati.*

Franz Baco, dieser Feind des Aristoteles, (geb. 1560. gest. 1626.) schrieb *de Augmentis scientiarum, Lib.* 5. *c.* 4. (*p.* 167. *ed. Arg.* 1654.): *Quod ad placita antiquiorum philosophorum* (vor Sokrates) *non abs re fuerit paulo modestius in ea oculos coniicere.* Immer liege dieselbe Wahrheit, wie Eine Mutter, zum Grunde. — *Juvabit philosophias discrepantes, veluti, diversas naturae glossas (quarum una fortasse uno loco, alia alio loco est emendatior) perlegere.* Nun wünschte er auch *ex sparsa mentione* (doch freilich noch ohne historische Kritik!) ein Werk *de antiquis philosophis*, doch bestimmter (*distinctius*) jede Philosophie für sich (*quarum dogmata sibi mutuo lumen adiiciant*), nicht die Meinungen aus einander in Stücken gerissen, ohne Rüksicht auf chronologische Folge und Fortsezzung.

Sein Buch *de Sapientia veterum. Lond.* 1609. 12. stellt die mythische Philosophie der Alten auf.

1600. *Otto Heurnii Barbaricae Philosophiae Antiquitates. Antw. Plant.* 12. (Vgl. *Gundling historia philos. moralis*, S. 15.) — enthält Trivialitäten. Der erste Theil behandelt die Chaldäer, der andere die Indier. Ein Werk eines 23 jährigen Mannes.

17. Jahrhundert.

1601. *Nic.* **Hill** *Philosophia Epicurea, Democritea, Theophrastica proposita simpliciter non edocta.* Paris. 1601. Colon. Allob. 1619. 8.

1601. Der humanistische Jurist *Conr.* **Rittershusius** gab *Vitam Pythagorae a Porphyrio descriptam* mit gelehrten Erläuterungen heraus. 8. Rom. 1630.

1603. *Casp.* **Bücher** *Oratio de Philosophiae antiquitate, praestantia atque utilitate. Tubing.* 4.

1605. *Mutii* **Pansae** *de osculo s. consensu ethnicae et christianae philosophiae. Marpurgi.* 8.

1606. *Casp.* **Scioppius** *Elementa philosophiae stoicae moralis. Mog.* 8.

1607. *Jac. Aug.* **Thuanus**, *Paris.* beschrieb am Ende der *Histoire de son tems* auch berühmte Philosophen, in *Eloges*, die hernach auch besonders heraus kamen.

1607. gab *Dan.* **Heinsius** den *Maximus Tyrius c. Interpret. et notis*, und öfter heraus; 1612. eine *Orat. de Vita et Moribus Socratis;* dann eine *Paraphrasin Aristot.* 1613. sein *Peplum graecorum epigrammatum, in quo omnes celebriores Graeciae Philosophi, encomia eorum, vita et opiniones rec. aut exponuntur. L. B.* 1615. 4.

1607. nahm sich auch *Rud.* **Goclenius** in Marburg der platonischen Philosophie an. Er schrieb *Politica e monumentis Platonis explicata. Marp.* 8. 1612. Dessen *Idea philosophiae platonicae s. in Plinii Nat. hist. L. II. Scholia. Marp.* 8. Dessen *Lexicon Philosophicum.* 1613.

1610. *Barth.* **Keckermanni** *Commentar. de Natura et Proprietatibus Historiae, Hanov.* 8. Dort sagt

er *Cap.* 6. „*Ego suo tempore ostendam, quam nondum recte subductus sit numerus disciplinarum, et quam necessaria sit communissima illa et suprema disciplina, quam libet Catholicam vocare, et ad quam pertinent Historiae de singularum disciplinarum inventoribus, propagatoribus, patronis.*“

1612. *Walther Donaldsoni, Scoti,* (der aber in Frankreich lebte) *Electa Laertiana.* Nach Art des Stobäos, Sentenzen, unter gewisse Titel gebracht. *Synopsis locorum communium de philosophiae ortu, progressu etc. Frf.* 1612.

1613. *Marci Gualteri, Palatini, de schola et habitu veterum philosophorum etc. Franck.* 4.

1615. *Melch. Adami Siles.* (Rect. in Heidelberg) *Vitae tam philosophorum quam oratorum.* Heidelb. 8. Er führte viele Schriften an, tobte sehr, oft ungerecht gegen Luther. Fortgesezt wurde dies Werk von dem Prof. in Riga, *Henninges Wittenius: Diarium biographicum s. Memoriae philosophorum.* Danzig, 1686. 4. 2 Th. Riga 1691. 4.

1615. *Dan. Heinsii Orationes.* Sie sprachen für die Stoische Philosophie und mahlten den Sokrates und Epiktetos in Reden ab.

1616. *Pauli Bolduani Bibliotheca philosophica. Jenae.* 4.; das erste philosophische Bücherverzeichniſs.

1620. *Scipionis Aquiliani* (geb. Pisa 1577. gest. 1623.) *de placitis physicis philosophorum, qui ante Aristotelis tempora floruerunt. Venet.* 4. Dann von *C. F. Brucker, Lips.* 1756. 4.

1624. *Pet. Gassendi* (Prof. in Paris, geb. 1592.) *Exercitatt. Paradoxicarum adversus Aristoteleos Libri VII.* (dann öfterer edirt). Er dekte die Irr-

thümer des Aristoteles auf; nicht blos raubten nach seiner Meinung die Aristoteliker sich die Freiheit, sondern es seyen auch die Bücher des Aristoteles ungewiss. — *De vita, moribus et doctrina Epicuri L. VIII.* 1647. *Ad Diogenis libr. de vita, moribus placitisque Epicuri Animadvers. III. fol.* Hier zeigte er sich als Wortführer des Epikuros in der Physik (er war selbst mathematischer Physiker), aber nicht in der Theologie.*) Noch handelt er: *de origine et varietate Logic. T. I. Opp.* vor s. Logik.

1625. *Mart. Flemming Gestrinius de philosophiae origine, natura et sobrio in S. S. theologia usu. Upsal.*

Meursius (gest. 1839.) erwarb sich Verdienste um Aufzählung aller Schriftsteller und um Pythagoras.

1641. *Pagan. Gaudentii* (Prof. in Pisa, geb. 1595. gest. 1649.) *D. de Pythagoraea animarum transmigratione.* 4. *Ej. de errore sectariorum et philosophiae veteris eccl. patrum opinionibus.* 1644. f. *Ej. de philosophiae apud Romanos origine ac progressu. Pisis,* 1643. 4. *De dogmatum Originis cum philosophia Platonis comparatione. Florent.* 1639. 4.

1648. *Hug. Grotii Collectio sententiarum philosophorum de fato et de eo quod est in nostra potestate. Paris.* 8.

---

*) Nachher nahm sich auch *des Contures* in der Schrift *La Morale d'Epicure,* der Sitten des Epikuros an. *Ed. nouv. corrig. et augm. par Rondel à la Haye.* 1686. 12. *Rondel de vita et moribus Epicuri. Amst.* 1692. 12. stand auch schon unter Epikuros Vertheidigern.

1651. *Christ. Korthold Tractatus de origine et progressu et antiquitate philosophiae Barbaricae, hoc est Chaldaicae, Persicae, Aegyptiacae, Indicae, Gallicae; deque ipsorum philosophorum barbarorum dogmatibus et moribus. Jenae.* Enthält als jugendliche Arbeit nicht viel mehr als *Heurnius.*

1653. *Progr. super veterum sententias de animi voluptatibus. Lips. 4.*

1655. *The History of Philosophy, containing the Lives etc. by Thom. Stanley, Lond. fol. Ed. 2.* 1687. *Ed.* 3. 1701. 4. Holl. und Lat. von *Clericus* und *Olearius.* Das erste förmliche System einer Geschichte der Philosophie. Stanley selbst klagte über den Diogenes, dafs er so wenig, besonders bei den Quellen, die er hatte, geleistet habe. Er folgte auch andern Schriftstellern, die er mit vieler Belesenheit benuzte, begann von Thales, und endete (schiklicher) mit der orientalischen Philosophie; auch classificirte er minder chronologisch als nach Secten. Freilich finden wir bei ihm noch keine Kritik. Olearius berichtigte Citata. — *Stanley Historia philosophiae orientalis. Amst.* 1690. 8.

1655. *Geo. Hornii Historiae Philosophicae Libri VII. Quibus de origine, successione, sectis et vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur. Lugd. Bat.* 387. *p.* 4. Dieses Werk enthält zusammengeraffte Collectaneen und vieles Fremdartige eingemischt; z. B. Adam, Cainiten und Sethiten sind bei ihm philosophischen Secten. Doch hatte er selbst eine geringe Meinung von seinem Werke. Doch widerlegte er die Meinungen, dafs Platon aus Moses geschöpft habe. Er theilte die Geschichte der Philosophie in die alte (bis auf

Lud.

Lud. Vives, Ramus, Cartes) und neue. Stanley ist befriedigender.

1657. *Gerh. Jo. Vossius de philosophia et philosophorum sectis.* Sein Sohn gab es nach des Vaters Tode heraus, zu Haag. 4. Dann *c. suppl.* von *a Rysssel. Lips.* 1690. 4. Man bedaure, dafs es nicht vollendet wurde. (Man findet es im dritten Bande seiner Werke). Dies Werk hat den Anschein eines Entwurfs. Sein Hauptcharakter ist: Abdruk von Stellen der Alten, doch nicht grade mit kritischer Auswahl. Uebrigens wird die Vorliebe für Aristoteles und Meinung gegen Platon sichtbar; übrigens zeigt sich eklektische Philosophie. Er leitet aus dem Morgenlande ab. — 1668. erschien sein gelehrtes Werk *de Theologia gentili s. de origine et progressu idololatriae. Amst. fol.*

1659. *Justi Siberi Considerationes de salute christiana et philosophorum gentilium. Dresdae.* 12.

1659. *Lambecii Prodromus Historiae literariae. Hamb. fol.*

1659. *Jo. Jonsius de scriptoribus historiae philosophicae. Frf.* 4.

1662. *Archaeologiae philosophicae s. doctrina antiqua de rerum originibus. Libri duo. Lond.* 48. *plag.* 4. Geht die philosophische Geschichte der Völker durch und leitet von Noah ab.

1662. *Menage's* Commentar zum *Diog. Laert.* welcher belehrender ist als der Text. In der *Praef.* p. 3. nannte er die *Historiam philosophicam* eine *Historiam ingeniorum.* Von ihm auch *Historia mulierum philosopharum. Lugd.* 1690.

1665. *Jac. Thomasii Schediasma historic. ad historiam philosophicam — ultimae origines phi-*

losophiae gentilis. 4. Dann unter dem Titel: *Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae. Hal.* 1699. 8. *cf.* zu 1684.

1666. *Jo. Jac. Thurmius de modo proponendi philosophiam gentilium poetarum per fabulas. Lips.* 4.

1669. *Christ. Ravius de philosophis veterum. Holm.*

1671. *La Comparaison de Platon et d'Aristote par le R. P. Rapin de la Comp. de Jesûs.* 1684. *Les Comparaisons des grands hommes de l'Antiquité.* 4. Hier findet sich die Geschichte der einzelnen philosophischen Wissenschaften.

1672. *The court of the Gentiles, by Th. Gale. P.* 2—4. *vanity of pagan philosophy. Lond.* II. 4. *Ei. philos. generalis in 2 Part., una de ortu et progressu philosophiae. Lond.* 1677. 8. Blinde Vorliebe für die Platoniker zeichnet ihn aus.

1672. *Pet. Holm de ortu et progressu philosophiae, nec non eiusdem in theologia usu. Holm.* 4.

1673. *Ahr. Gravii* (*de Grau* geb. 1632. in Friesland, gest. 1683. Prof. der Mathem. in Franeker) *Philosophiae veteris specimen, in quo nova quaedam ostenduntur. Franekerae.* 8.

1674. *Ei. Historia philosophica, continens veterum Phil., qui quidem praecipui fuerunt, studia ac dogmata modernorum quaestionibus in primis exagitata. Franek.* 8. „*Mathesin meam philosophiae regulam statuo*" war sein Wahlspruch. Er wünschte den Untersuchungsgeist der Studirenden für das Alterthum zu wecken. Zwar geht er nur bis auf Aristoteles, gibt aber besonders selbstgewählte Stellen der Alten, die fast überall selbst reden, zugleich mit zwekmässiger Rüksicht auf Sprache und Wort-

erklärung aus den griechischen Originalen. Ob er gleich ebenfalls von Moses anfängt und ableitet, so heifst doch Thales *primus sapiens.* Mehr ist er für den grofsen Platon als Aristoteles gestimmt. P. 1. Lib. I. *Sapientia veterum philosophorum.* L. 2. *de philosophia veterum philosophorum.* p. 74. L. 3. *de philosophorum veterum philosophia. De Eleaticis Philosophis et eorum philosophematibus.* p. 300. L. 4. *de Aristotelis philosophia.* p. 676. (*Pars secunda* scheint nicht erschienen zu seyn.) Deutlicher und bestimmterer ist der Vortrag der Dogmen.

1674. Jo. Mich. Schwimmer's *Academia prisca Graeciae h. e. Tract. hist. de Graeciae priscis professoribus Socraticis, Platonicis, Peripateticis et Stoicis aliisque. Jenae* 1674. 4. Dies drei aus Horn und Vofs zusammengestoppelte Dissertationen.

1676. *Reflexions sur la philosophie ancienne et moderne et sur l'usage etc. Journal de Scavans: Juin.* p. 158.

1676. *Joa. Reiskius de Philosophiae Ortu et Constitutione. Jenae.* 4.

1678. *Abr. Heidani* (geb. 1597. in der Pfalz, gest. 1678. Exprof. der Theol. in Leyden) *de Origine Erroris. L. VIII. Amst.* 4. Heidanus Zwek war mehr auf die theologischen und sogenannten kirchliehen als die philosophischen Irrthümer und Kezzereien gerichtet. Er selbst sagt, dafs seine Untersuchung „*ad notitiam nostri comparandam*" dienen könne. Allen Irrthum leitete er aus unrichtigem Gebrauch der Freiheit ab, doch habe jede Zeit ihre besondern Irrthümer. Die alten philosophischen Systeme betrachtete er zwar als Ursachen des Atheismus, doch nur in ihren einzelnen Aeusserungen. Oft erinnert er an

die menschliche Schwäche und Schranken, auch gesteht er nothwendige Irrthümer (p. 401.) ein; wie sie nicht alle gleich schädlich seyen. Der Vortrag ist nicht in der scholastischen Manier, sondern weit einfacher.

1678. *Radulph Cudworth the true intellectual System of the Universe. fol. Edit. II. Moshemii* 1733. *II. Vol. fol.* dann 1773. Cudworth (Prof. zu Cambridge, geb. 1617.) hatte viel Belesenheit, philosophische Kenntnisse, Scharfsinn und platonisirendes Urtheil. Sein Zwek war bei seinem Werke mehr philosophisch-dogmatisch als historisch, und überall zeigt sich mehr Stof als Form, die zu pragmatisch-polemisch erscheint. Gute Beiträge finden wir zur Dogmengeschichte der Ideen von dem Schiksale und der Freiheit, von Gott und Recht, so wie zur Geschichte der atomistischen Physik. Mosheim brachte noch mehr Unbefangenheit des Urtheils und mehr historische Kritik (auch gegen die Vergleichsucht) in das Werk; er bestimmte nicht blos die Citate genauer, sondern berichtigte auch ihre Erklärungen und fügte mehrere gesunde Erläuterungen und originelle Bemerkungen aus den Alten hinzu, mit deren Erörterungen er viele Anspielungen auf die alte Philosophie verwebte.

1679. *Petr. Dan. Huetii Demonstratio evangelica. fol. (Lips.* 1722. 4.)

1679. *Philosophiae veteris ac novae parallelismus. Amstel.* 4. Vergleichung zwischen den Philosophien des Aristoteles, Epikurs und Cartesius. Er sagt unter Andern: *Deus varius variis saeculis diversisque philosophorum sectis impertitus est luminis scintillas.*

Er suchte in der Zeit des Wortstreits Friedensliebe herzustellen.

1679. *Tob. Psanneri Systema Theologiae gentilis purioris, qua quam prope ad veram Religionem Gentiles acceserint ostenditur. Bas.* 4.

1681. *Philosophia vetus et nova, auct. Du Hamel, Paris. Ed.* 2. *Norimb. Vol. II.* Ist nichts als eine philosophische Systemenlogik, Metaphysik und Moral.

1682. *Lipenii Bibliotheca realis philosophica. Frf. IV. fol.*

1684. *Leonard Cozzandus De magisterio antiquorum philosophorum, libr. VI. Genevae.* 12. Uebertrift *Horn's* Werk.

Jacob Thomasius (der im Jahr 1684. starb) schrieb über stoische Philosophie, auch die erst 1699. von seinem Sohne Christian Th. edirten *Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae*, und *Breviarium ethicorum Aristotelis*. In den *Obss. sel. (Halens.) Vol. II.* stehen *obss. de Anaxagorae dicto: coeli et solis videndi causa natus sum. De dogmate Thaletis, quod aqua sit principium omnium rerum. Anaximandri et Anaximenis opiniones duae exponi tentatae. De dogmatibus philosophorum sectae ionicae circa primum principium. De primo rerum ortu philosophorum ionicae sectae dogmata.* Er führte zuerst die Gewohnheit ein, nicht blos philosophische, sondern auch historisch-philosophische Gegenstände zum Gegenstand akademischer Streitschriften zu nehmen.

1685. *Petrus de Villemandy Manuductio ad philosophiae Aristoteleae, Epicureae et Cartesianae Parallelismum. Amst.* 4. Ueber Ursprung, Fortgang und reifes Alter der Philosophie.

1687. Wortphilosophen und historische Philosophen unterschied Tschirnhausen in seiner *Medicina mentis*. Jene hätten eine Namenkenntniſs der Secten mit ihren Kunstwörtern, diese aber eine genauere Kenntniſs der verschiedenen Lehrsäzze der Philosophen und sogar des Fortschritts der Wissenschaft.

1688. Joh. Andr. Schmid schrieb nach des Jac. Thomasius Vorgange mehrere akademische Disputationen über historisch-philosophische Gegenstände. *De philosophia Anaxagorae* 1688. *De Anaximenis vita et physiologia*, *Ienae* 1689. 4.

1690. übersezte *Jo.* Clerc die englische *Historia philosophiae orientalis* des *Stanley* ins Lateinische mit Anmerkungen. Amst. 1690. 8. Dann in *Le Clerc's Opp. philos. P. II.*

1691. ward der bereits 1650. gestorbene Urheber der modernen Philosophie, Des Cartes, ein Gegenstand der Geschichte. Damals erschien *La Vie de Ms. des Cartes. Paris.* 4. Eben so 1693.: *La vie de Ms. des Cartes contenant l'histoire de sa philosophie et de ses ouvrages. Paris* 8. und *La vie de Ms. Cartes reduite en abregé*, 12. *G. de l'A... Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du Cartesianisme. Utrecht* 1691. 12.

1691. *Pet. Silvan. Regis systeme de la philosophie.* 12. Uebersezt: *Discursus philosophicus in quo historia philosophiae antiquae et recentioris recensetur.* 1705. 12. Regis, der Cartesianer, war gegen die Philosophie der morgenländischen Völker, die er *theologiam superstitione imbutam* nennt. Erst die Griechen hätten ordentlich philosophirt. Er erklärt

sich auch gegen das Vorurtheil des Ansehens und kritisirt die ältern Meinungen scharf.

1691. *Paul Christ. Hilscher de studio philosophiae gentilis. Lips.* 4.

1692. *Pet. Lageloof de veterum philosophandi modo. Ups.* 4.

1694. *Elias Weihenmaieri Diss. de poetarum fabulis, philosophiae involucris. Ulm.* 4.

1694. *Jo. Satenii Differentia philosophiae Platonicae et Aristotelicae. Holmiae.*

1694. erwachten verständigere Urtheile über den Ursprung der Philosophie. Hier schrieb nemlich: 1) *Ehreg. Dan. Colberg* in s. *Sapientia veterum Hebraeorum, Gryphisw.* 4. eine *Diss. de origine philosophiae*, wo er sie weder allein von den Juden noch allein von den Heiden ableitet, sondern von ihr behauptet: *mixturam continere a) sapientiae humanae, quam ratiocinando invenerint gentiles philosophantes. b) doctrinae judaicae, quae revelationis sit.* Hier liefs er freilich noch genug von den Hebräern und diese von den Aegyptiern nehmen, aber doch alle Völker ihre Philosophie haben.

2) *Moses vindicatus* (gegen Burnet), *Amst.* 12. Hier wird p. 84. s. über den Ursprung der Philosophie das gesunde Urtheil gefällt, dafs er nicht grade bei Einem Volke sicher zu suchen sey, da sie vielmehr die Frucht des Studiums und der Erfahrung bleibe und die Wissenschaften sich erst allmälich ausbildeten.

1695. *Georgi Paschii de curiosis hujus seculi inventis tract. Kil.* 8. Vgl. unter 1700.

1695. *J. F. Buddei* (geb. 1667. zu Anclam, gest. 1729. zu Gotha) *Historia Juris Naturalis. Halae.* 8. *Ei. Introductio ad Historiam philosophiae Ebraeorum, Hal.* 1702. *Ed.* 2. 1720. *Ei. Analecta Historiae Philosophicae.* 1706. *Ed.* 2. *Hal.* 1724. 8. *De erroribus Stoicorum. Ei. Compendium Historiae Philosophicae, obss. illustr. Hal.* 1731. 8. In diesen nach s. Tode von Walch herausgegebenen Schriften ist mehr auf Dogmen und Systeme gesehen, nemlich auf das Neue, was geleistet war. Doch ging er noch von der Hebräischen und Barbarischen Philosophie aus. In allen Werken und namentlich in mehrern Disputationen über historisch-philosophische Gegenstände zeigte er sich als Eklektiker.

1695. *Rom. Teller de existimatione philosophorum gentilium, inprimis Aristotelis stagiritae apud christianos. Lips.*

1697. *Joh. Rodolphus Ottius de origine ac progressu philosophiae et pacifico illius studio. Tiguri.* 4.

1697. Nun zeigte sich Vereinigung eines kritischen Forschungsgeistes mit einer strengen Art zu philosophiren, obgleich empirisch. Es erschien die Erste Ausgabe von *Pierre Bayle Dictionaire historique et critique.* Rotterd. 1697. II. fol. dann Ib. 1720. IV. f. Deutsch, Lpz. 1741. IV. f. Die deutschen Auszüge 1779. 1. Th. für Theologen, 2. Th. für Dichterfreunde. P. Bayle's philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geschichte der Philosophie und des mensch-

lichen Geistes von Ludw. Heinr. Jacob. Halle, 1796. 2. Th. 8. *Bayle* (geb. 1647. gest. 1706.), der schon 1684. die *Nouvelles de la République des Lettres* angefangen hatte, fühlte bei seinem Scharfblicke tief die Unrichtigkeiten in der Literaturgeschichte und klagte über den unvollkommnen Zustand und die chronologischen und dogmatischen Widersprüche, in denen man bisher die Geschichte der Philosophie gelassen und die morschen Stüzzen, auf die man gebaut habe. Er erkannte, wie viel aufzuräumen wäre. Bayle's gute Seite ist: 1) grosse Belesenheit in den Quellen, in profanen und kirchlichen Schriftstellern, wie in vielen neuern kleinen Hülfsschriften. 2) Vielumfassende und gründliche Gelehrsamkeit, die sich namentlich auch in Verbesserung falscher Uebersezzungen der Alten zeigte. 3) Historischer Pyrrhonismus und ächtkritischer Forschungsgeist über unächte Bücher mit Eindringen in das kleinste Detail. 4) Philosophische Entwiklung der consequenten und sogar fehlenden Gründe und psychologische Erklärung der Systeme der Alten, — mit grosser Unbefangenheit und Billigkeit in Beurtheilung theologischer wie philosophischer Secten. Ueberhaupt wählte er einen von Systemen unabhängigen Gesichtspunct mit geschmeidiger freier Versezzung in die Denkart der Alten. 5) Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung. Jene verschafte er unter Andern durch die ausführlichen Originalstellen; diese durch die Art, wie er trokne Materien fruchtbar zu machen wufste. Diese guten Seiten gehen in das Hauptverdienst zusammen, dafs er gerade durch seine ächte polemische d. i. kritische Manier, welche auf alle geäusserte Irr-

thümer Rüksicht nahm, und sie berichtigte, zu einem gründlichern Fortschritt beitrug. Und doch hemmte das Vorurtheil länger als ein Jahrhundert die öftere und gehörige Benuzzung, besonders der Winke dieses kühnen Zweiflers. — Seine schwächere Seite stammt ganz aus der Masse von Materialien, die auch einen solchen Geist oft theils zur Untereinanderwerfung der verschiednen Zeugnisse, theils zu einer zu weitläuftigen Entwiklung mancher ältern Gedanken, und besonders auf eine uns jezt überflüssige Polemik führte. Auch hatte er noch zu wenig ein Schema des allgemeinen Ganges des menschlichen Geistes gefunden *).

1698. *Jo. Jac. Mayer Cur homines coeperint philosophari. Lips.* 4.

1698. *Henr. Ascan. Engelke D. de Logices ortu et progressu ad nostra usque tempora. Lips.* 4.

1699. *Th. Burnet Archaeol. philos. s. doctrinae antiquae de rerum origg. L.* 4. An s. *Theoria telluris sacra, Amst.* 4. Besonders Lond. 1733. *Ed. auct.* Lond. 1743. 8.

1699. *J. G. Carpzov de veterum philosophorum circa naturam Dei sententiis. Disp. II. Lips.* 4.

1699. *Jo. Esberg de mulieribus philosophantibus. Upsal.* 8. Nachgedrukt Wittenberg 1701. 4.

---

*) Gottsched's Uebersezzung ist matt, seine Anmerkungen oberflächlich, auf Nebendinge, besonders theologische Kezzereien gerichtet. Jacob's Arbeit oft nicht mehr als Modernisirung der Gottschedischen. — Fortgesezt und vervollständigt ward das Werk durch *Jac. Geo. Chauffepié (Amstl.* 1750—56. *V. Tom. fol.)* und von *Prosper Marchand. (à la Hage.* 1758. 2. *Tom. fol.)*

1700. Jo. Wilh. Zierold Einleitung zur gründlichen Kirchenhistorie mit der *Historia philosophica* verknüpft. Leipz. 1. Th. — Frkf. 2. Th. 1705. Also war der erste Deutschschreibende hier ein theologischer Professor zu Stargardt; — dieses theologische Interesse war aber freilich nicht das unbefangenste und allseitigste.

1700. *Geo. Paschii de Novis inventis tractatus. Lips.* 4. — nemlich in dem Naturrecht, der Moral, Physik, Arzneikunde und Cartes. Philosophie.

1700. begann auch Gottf. Arnold die Kirchen- und Kezzerhistorie, 4 Theile, wo er, besonders im 2. Theile das Leben neuerer berühmter Philosophen und deren Apologie schrieb.

18. Jahrhundert.

Deutsche lieferten, wie selbst Degerando gesteht, die wichtigsten Schriften; sie zeigten Fleiß, Eindringen ins Detail, Kritik der Quellen. Ihre Weitschweifigkeit und Trockenheit bleibt freilich zu tadeln. Leibniz nannte die damalige Geschichte der Philosophie schon eine blosse Geschichte der Philosophen und wünschte eine Geschichte der Philosophie, wünschte Angabe der ersten Behaupter gewisser Meinungen und Auswahl zum Unterricht *). Seine Anmerkungen zum Leben und der Philosophie des Des Cartes sind interessant, (s. des *Ch. Thomas. Hist. sap. et stult. T.* 2. *p.* 113—122.). Auch nahm er den Scharfsinn der ältern Scholastiker in Schuz.

---

*) Vgl. ihn *de Aristotele recentioribus reconciliabili.*

Christ. **Thomasius** besaſs in der Geschichte der Philosophie grosse Kenntnisse, auf die er sich etwas einzubilden schien (s. seine Vorrede zur Einleitung in die Vernunftlehre, 1711.). Viel davon verdankt er selbst den Manuscripten seines Vaters Jacob. Seine Geschichte des Naturrechts ist noch jezt brauchbar; nur spricht er immer von Sectirern, also nicht unpartheiisch genug.

1701. *Jac. Frid. Ludovici delineatio historiae juris naturalis, divini et positivi universalis. Hal.* 4.

1701. *The Lives of the ancient philosophers. Lond.* 8. — Gedrukte Auszüge aus Diogenes, Stanley und Andern.

1705. *E. Gerhardus de studio hist. phil. Jenae.*

1705. *Adam Ruhenberg an haereticorum patriarchae philosophi? Lips.* 4.

1706. *J. Cph. Wolfii Compendium historiae philosophiae antiquae, gr. et lat. Hamb.* Eigentlich des *Origenes Philosophumena* mit kritischen Anm.

1706. *Nic. Hier. Gundling Historiae philosophiae moralis P. I. Hal.* 4. Er stellte die Träume über die barbarische und hebräische Philosophie und über den Einfluſs auf die Griechen in ihrer Blösse dar.

1707. *Georg Paschii introductio in rem litterariam moralem veterum sapientiae antistitum*, an s. Buche *de variis modis moralia tradendi. Kilon.* 4.

1707. *Fab. Törner fata Metaphysices. Holm.* 8. Derselbe schrieb noch über mehrere einzelne Philosophen.

1708. **Reimanns** Literargeschichte. — Hier machte Reimann S. 74. und 16. das Bedürfniſs einer *Hist. scientiarum* rege, ohngeachtet man seinen

Begrif sehr herabstimmen muſs, wenn man S. 168. N. 6. liest.

1708. *Aug. Nathan* **Hübner** *de propagatione philosophiae sub contemtu. Hal.* 4.

1710. *R. H.* **Rollius** *de sectarum philosoph. scriptoribus graecis.* Rostoch.

1710. *Corn. Dietr.* **Koch** *Initia Polyhistoris logici sive Historiae Logicae. Capp. III. Helmst.* 4.

1713. *de* **Larrey** *Histoire des sept sages. Rotterdam.* 8. *Ed. augmentée de remarques par Ms. de la* **Barre** *de Beaumarchais. à la Haye* 1730. *II. Vol.* 8.

1713. **Schütten** *D. de origine philosophiae.* 4.

1714. **Stolle** Historie der heidnischen Moral. Jena 4.

1715. *J. W.* **Feuerlin** *de Philosophia Adami putatitia. Altorf.* 4. *Ejus dissert. de Adami logica, metaphysica, mathesi, philosophia practica et libris. Alt.* 1717. 4.

1715. *Christ. Aug.* **Heumann's** *Acta philosophorum*, d. i. gründliche Nachricht aus der *Historia philosophica.* Halle III. Bde. 8. Dies war das erste Journal für die Geschichte der Philosophie und zwar in **deutscher** Sprache. **Heumanns** Zwek war, nach **Principien** zu verfahren, nach historischen für die Wahrheit der Thatsachen, nach philosophischen für den Werth der Meinungen. So wollte er durch **einzelne** Beiträge einer vollständigen und philosophischen Geschichte vorarbeiten. Er machte auf ungereimte Sagen aufmerksam. Nur ein **Philosoph** könne die Geschichte der Philosophie recht tractiren. Diese Geschichte, sofern sie nicht blos Gedächtniſswerk sey, reinige den **Verstand** von

Vorurtheilen, besonders von dem des Ansehens. Sein philosophischer Blik zeigt sich gleich (St. 2. S. 246.) in seiner Urgeschichte der Philosophie, wo er die einfältige Weisheit der gelehrten, die Kunst der Wissenschaft vorangehen läfst und so über die Hebräische, Aegyptische etc. entscheidet. Sodann führt er drei Mütter der heidnischen Gelehrsamkeit auf: 1) die Nothwendigkeit, 2) die Curiosität, 3) die Superstition. Eben so spricht er gegen Pedanterei im philosophischen Studium. Er theilte die griechische Philosophie in Kindheit, Jugend und männliches Alter. Dem Diogenes von Laerte sprach er das *Judicium* ab und bestimmte überhaupt die Glaubwürdigkeit in dieser Geschichte; er untersuchte ihre Methodik (450. f.), sprach gegen den kleinlichen Untersuchungsgeist, wollte die Fortschritte der Philosophie wie ihre Erfinder bestimmen. Seine Methode war die chronologisch-geographische und ging in einzelnen Abtheilungen kritisch die Philosophie der Patriarchen, Hebräer, Sineser etc. durch.

1716. *Pet. Elvius de fatis philosophiae naturalibus. P. I et II. Upsal.*

1716. *Polyc. Lyserus D. de origine eruditionis non ad Iudaeos sed Indos referenda. Viteb.* 4.

1718—28. *J. A. Fabricius* half in s. *Bibliotheca Graeca* zur Berichtigung der Quellen-Angaben, und höhern Kritik der Schriftsteller und Schulen-Verzeichnisse, so wie in s. Anmerkungen zum *Sextus Emp.* (1718. fol.).

1718. Gottlieb Stolle Anleitung zur Historie der philosophischen Gelahrheit. 8. Lateinisch von Lange. 1728. 4.

1718. *Jo.* Steuchii *Historia metaphysices Aristotelicae. Hom. Ei. Historia logicae Arabum, ib.* 1721. *Ei. de arcana veterum sapientia.* 1722.

1719. *Ad.* Tribbechov *de doctoribus scholasticis et corrupto per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber singularis. Jenae.*

Ungefähr jezt erschien zuerst in einer Zeitschrift (*Athenaeum* nennt's der Vf.) ohne seinen Namen *Historia* philosophica *doctrinae de Ideis.* Dann vermehrter *Aug. Vindel.* 1723. 8. Der Vf. war *Joh. Jacob* Brucker (Prediger in Augsburg, geb. 1696. gest. 1770.) und bekennt sich dazu in s. *Miscellaneis Historiae philosophicae literaris, crit.* (*Aug. Vind.* 1748. 8.). Die Supplemente zu jener Schrift kommen dort am vermehrtesten vor, p. 110—146., welche anfangs in Schelhorn's *Amoenn. litt. T. VII.* (1727.) p. 173—250. und *T. VIII.* (1728.) p. 299—337. standen. Bei dieser Specialgeschichte jenes Dogma's wünschte er schon eine *Historiam philosophiae dogmaticae.* Noch schrieb er 1729. mit s. Namen: *Otium Vindelicum s. Meletematum historico. philosophicorum triga. Aug. V.* 8. 1731—1736. Kurze Fragen aus der philosophischen Geschichte. Ulm. VII. 12. und ein Band Zusäzze; — nach der Fragmethode von Hübner in der Weltgeschichte, von Heinsius in der Kirchengeschichte für die Jugend eingerichtet, doch wegen der literarischen und zweifelnden Anmerkungen noch jezt zum Nachschlagen nicht unbrauchbar. Da er schon hier weitläuftig geworden war, so kam 1736. ein Auszug aus den Fragen (für Gymnasien) heraus, 12. Dann 1751. als zweite (verm. und verb.) Ausgabe:

Erste Anfangsgründe der philosophischen Geschichte. — 1742—1744. *Historia critica philosophiae. IV. Voll.* 4. vermehrt und verbessert, mit einem Anhange. 1767. VI. Voll. 4. Schon hier rieth er zu vielfacher Vorsicht bei der Geschichte der Philosophie. 1744—42. V. 4. (der 5te 2 Bde). *Hist. crit.* — 1767. *Appendix.* — 1753. erschienen des Buchdruckers *Math. Seuteri) historiae philosophicae tabulae. VI. fol.* und daraus von einem Ungenannten B., ohne Bruckers Wissen Eine *Tabula mnemonica hist. philos. Frkf. et Lips.* 1759. fol., die auch im *Appendix* aufgenommen ist. — 1747. *Institutiones historiae philosophicae.* Neue Ausgabe von Born. *Lips.* 1790. 8. (*The History of Philosophy drawn up from Bruckers Hist. crit. Philos. II. 4. by W. Enfield.* 1791.) 1748. *Miscellanea historiae philosophicae litterariae etc.* 8.

Dieser Augsburger Prediger wirkte wiederholt und in verschiedner Form, aber gewiſs nicht ohne Verdienst für diese Geschichte, in der er die Geschichte der Lehren bereits für das Wichtigere hielt, wenn er auch die Biographien nicht ausschloſs. Gewissenhafter und unermüdeter Fleiſs und Belesenheit auch in kleinern Schriften zeigt sich überall. Er definirt: *Historia philosophiae vel doctrinarum est quasi historia intellectus humani (origines et mutationes doctrinarum philosophicarum ostendens) vel personarum i. e. philosophorum literaria.* Er sah im Allgemeinen die Erfordernisse eines kritischen Historikers, die innern und äussern, vollständiger ein, auch die Nothwendigkeit der Scheidung der Philosophie von bloſser Gelehrsamkeit, wie der Zeiten.

Nur

Nur war sein Begrif der Philosophie blos etymologisch, nicht in seinem Wesen aufgefaßt, konnte also nicht leitende Idee werden: daher auch seine drei Perioden (1. bis zur römischen Monarchie, 2. bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften, 3. nur bis an das Ende des 17. Jahrhunderts, da er den Egoismus der lebenden Wolfianer scheute,) nur äusserliche. Auch wendete er jene Unterscheidung nicht genug an, weil er zum Theil den Umfang seiner eignen Regeln nicht durchdacht hatte. Sein grosses Werk ist das vielumfassendste System, oft mit den eignen Worten der Quellen, doch nicht immer der ersten und reinsten. Sein Urtheil zeigt sich oft gesund, aber sich nicht gleich, noch bündig; er sah weder auf den allgemeinen Gang, noch genug auf den individuellen Zusammenhang, ob er gleich schon auf Ursachen aufmerksam machte. In der Darstellung fehlte Geschmak, daher sich Weitschweifigkeit und Trockenheit findet. Die theologische Emanationsidee fand er, wie noch Tiedemann, bei den Griechen.

1721. *Jo. Ge. Walchii Hist. Logices* in s. *Parerg. acad. Lips.* 8. p. 452—848.

1723. *Gautier La Bibliotheque des Philosophes et des Savans. Par.* 8. Gautier will 25 Jahre an diesem Werke für Ungelehrte — meist aus französischen Journalen — gearbeitet haben, doch schon Heumann nennt es ein einfältiges Gemächte. (*Acta III. p.* 450.)

1724. (*L. Evêque de Burigny*) *Histoire de la Philosophie payenne, ou sentimens des Philosophes et peuples payennes sur dieu, sur l'ame et sur les devoirs de l'Homme. II.* in gr. 12. und *Par.* 1753. Der Vf

trug wenigstens theologische und moralische Dogmen abgesondert vor und hatte einen dogmatischen Gesichtspunct. Am Ende bewies er aus dem Leben der Philosophen, daß kein Heide ein vollkommner Mensch gewesen sey. — Nachträge lieferte Brucker 1729. im *Otium Vindel.* p. 127.

Es war damals gewöhnlich, den Vorträgen über (eklektische) Philosophie Geschichte derselben voraus zu senden, daher auch vor manchen Compendien der Philosophie solche Uebersichten stehen.

1724. *Frid.* Gentzken. *Historia Philosophiae, in qua Philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses notabiliores... sistuntur, in us. lect. acad. — Ed. nova auctior, Hamb.* 8. Deutlich, obschon unvollständig, 1731. 4.

1724. erschien von Stolle's Schüler, *Laur. Reinhard: Compendium historiae philosophicae, cuius P. I. omnes philosophorum sectas earumque dogmata enarrat, altera vero singularum disciplinarum philosophicarum fata speciatim recenset. Lips.* 1725. 200. p. 8. Der Plan dieses Buchs ist nicht schlecht nur zu dürftige Ausführung desselben. *Reinhard* schrieb 1733. *de fatis philosophiae moralis.* (vor seiner *Synops. phil. mor.*)

1724. *De sectis et philosophia ICtorum. Opusc. ed. I. Ph. Slevogt. Jen.*

1726. *Abregé des Vies des anciens Philos. avec un recueil de leurs plus belles maximes, par M. D. F. Paris* 12. Nach der Vorrede vorgeblich von *Fenelon.* In diesem *Abregé* finden sich nur griechische Philosophen, von Thales bis Zenon. Deutsch 1748. und: Kurze Lebensbeschreibungen und Lehrsäzze der alten Weltweisen, mit einigen Anm. u. Zus. Frkf. 1763. 8.

1726. *Eloges et caractères des philosophes les plus célèbres par* Dupont Bertris. 12.

1728. *Jo. Bapt.* Capasso, *Med. D. Neapol., Historiae Philosophiae Synopsis s. de origine et progressu philosophiae: de Vitis, Sectis et Systematibus omnium philosophorum, Libri IV. Neapoli,* 4. Zwanzig Jahre vorher lehrte der Verf. Philosophie und begann dieselbe mit der Geschichte der Philosophie; fünf Jahre vorher scheint er einen dürftigen, blos bis an die Römer hingehenden Conspectus geschrieben zu haben. Dann lernte er durch Clericicus Uebersezzung den Stanley kennen, fand darin aber nicht seine Idee einer *Universalis Historiae Phil.* sondern blos eine *particularis;* doch wollte er selbst nur *ideam perfecti operis* geben. *Nemo adhuc est,* schrieb er p. 1., *qui a philosophiae origine initium sumens, eius progressum per varias philosophorum sectas, et denique quicquid ad nos usque de ea actum vel dictum sit, methodice* (wie sie sich in einer (äusserlichen fortgehenden) Kette in einander fügen) *demonstraverit.* Zu dem Ende sammelte er zerstreute Notizen aus verschiedenen Büchern. Ob er gleich Adam den *primum sapientem* nennt, und von den Hebräern die Philosophie zu den übrigen Völkern leitet, so sagt er doch p. 59: *Si verum fateri velimus, nos Graecis philosophiam, sicut et scientias omnes acceptas ferre debemus.* Nur ein Embryo derselben habe Homeros aus Aegypten geholt. Besonders machte ihm die *Philosophia post Graecos* Mühe, daher auch die Philosophie der Römer und Neu-Europäer bei ihm nichts Selbstgefundenes enthält, doch kennt er Jonsius, Buddeus. Das Ganze ist nach Secten vertheilt, den Beschluß

machen Cartesianer und ein Verzeichniß aller Akademieen. Von jedem einzelnen Philosophen gab er auch das System oder wenigstens dessen Meinungen an.

1728. *Theoph. Guil. Reitmeier de variis veterum Graeciae sapientum modis tradendi sublimiorem scientiam. Helmst.* 4.

Auch der eklektische Jurist *Jo. Gottlieb Heineccius* schrieb erst vor seinen *Elementis philosophiae rationalis, Frf.* 1728. *Ed.* 8. 1743. 8. und dann abgesondert, *Elementa historiae philosophicae in us. auditorii conscripta. Berol.* 8. Nach seinem Tode erschienen 1743. seine Vorlesungen deutsch: Anleitung zur Historie der Weltweisheit, aus dessen eigner Handschrift zum Druk befördert. Berl. gr. 8. Kürze, Deutlichkeit, gesundes Urtheil, namentlich über die den Griechen allein zukommende systematische Philosophie ist sein Verdienst.

1730. *Adr. Lamezani Elementa philosophiae veteris ac novae, quo brevis historiae philosophiae et philosophorum dicta, factaque et opiniones continentur. Viennae,* 1730. 8.

1730. *Jo. Gottfr. Gottsched Musae Philosophiae quondam obstetrices. Lips.* 4.

1730. *Chr. Gottl. Joecher de insigni veterum quorundam philosophorum fervore in veritate investiganda. Lips.* 4.

1730. *Just. Isr. Beyer D. de philosophiae ortu, idea, differentia a reliquis sic dictis facultatibus pariter ac divisione. Halae.* 4.

1730. *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusqu'à notre*

*tems par Mr. D*** (Deslandes). Par.* 730—36. *III. Voll. Nouv. Ed. Amst.* 1737—1756. *IV.* 8. Deutsch mit Anm. des Uebers. 1. Th. 1770. 8. *And. Franc. Boureau Deslandes* (gest. 1757.) Voltaire nannte den Deslandes einen alten Sonderling, der preciös schrieb; Formey warf ihm die Sucht vor, ein schöner und starker Geist seyn zu wollen. — (Vor dem 1. Th. steht ein Kupfer, welches die ersten Menschen bei der aufgehenden Sonne erwachend darstellt und fragend: *Qui suis je? où suis je? et d'où suis je venu?*) In der Vorrede zum 2. Th. sagt er: *Qu'on ne s'attende pas ici à voir définir la Phil., toute definition seroit au-dessous des idées générales, qu'elle inspire. — L'Histoire de la philosophie peut passer pour l'Histoire même de l'esprit humain.* Nicht blos gelehrte Sammlungen hielt er für gut; er wollte vorzüglich zur Quelle der Hauptgedanken und Täuschungen zurükgehen, ihr gegenseitiges und genetisches Verhältniſs aufsuchen und prüfen. So wollte er zugleich Philosoph seyn, und als solcher wollte er die Materialien wählen. Bei der Geschichte der Philosophen sollte man sich minder bei ihren Handlungen aufhalten, als bei dem Charakteristischen ihrer Denk- und Sprachkunst. Gegen die Vermischung und Vereinigungssucht der alten und neuen Philosophie sprechend, wünscht er mildere Urtheile über die ältere Philosophie, da auch die unsrige alt würde. Vier Alter der Philosophie, von Aussenher geschieden, nahm er an, überdies mit Vorurtheilen vom verlornen Deismus der Hebräer etc. Er wollte noch eine *Hist. du coeur humain* (der Sitten) schreiben. Bruckers Geschichte nennt er eine Compilation ohne Urtheil.

Das Streben Resultate zu sammeln ist nicht zu verkennen; aber bei seiner orientalischen Philosophie vermiſst man Kritik.

1733. de Crousaz *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne. à la Haye. fol.*

1734. *Gust. Ge.* Zeltner *Sciagraphia historiae philosophicae nov-antiquae brevibus tabulis delineata. Norib. fol.* Vor Brucker!

1735. *Traité de l'opinion ou Mémoire pour servir à l'histoire de l'esprit humain, par G. C.* le Gendre. *Paris.* 8.

1735. *Ge.* Englands *Inquiry of the ancients. London.* 4. Deutsch, Halle, 1775. Das Wichtigste lieſs der Uebersezzer aus, nemlich das Cap. von den Quellen und Ursachen der Moral der Alten.

1736. Menz *Philosophorum dissidia expensa. Lips.* 4.

1737. Karl Günther Ludovici ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizzischen Philosophie. Leipz. 2 Th. 8.

1737. K. G. Ludovici ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie. Leipz. 3 Th. 8.

1740. Noblot *L'origine et les progrés des Arts et des Sciences. à Paris.* 8. Seicht!

1740. *Histoire des systemes de la philosophie. à la Haye.*

1741. *J. A.* Ernesti *Defensio veterum philosophorum adversus eos, qui methodum mathematicam ab iis vel ignoratam vel male neglectam contendunt. Lips.* 4.

1741. *Gottlieb* Wernsdorf *D. de metempsychosi veterum non figurate sed proprie intelligenda. Vit.* 4.

1742. *J. Em. Schubert Historia philosophiae. P. I. Jen.* 8. Ihm war sie blosse *recensio* (ohne *censura*) *opinionum de rebus philosophicis.* Er wollte das System jeder griechischen Secte im Zusammenhange derselben aus sich erklären, und zeigte mehr Neigung in den heidnischen Philosophen Wahrheit (fast wie Deslandes, der Entschuldiger war) als Unsinn zu finden. Verständiges Urtheil finden wir bei ihm. Des unvollendeten Werkes 1. Th. betrachtet blos barbarische Philosophie.

1742. Jo. Ad. Felix Bielke Historie der natürlichen Gottesgelahrheit. II. St. 4. Fortsezzung 1748.

1744. *Mémoires pour servir à l'histoire du coeur et de l'esprit par d'Argens. à la Haye.* 8.

1744. Elias Friedr. Schmersahl's (in Springe) Historie der Weltweisheit überhaupt. Nebst einem Vorbericht von den bisherigen Verfassern dieser Historie. Zelle. 247 S. 8. Reicht bis auf Hollmann. Uebrigens ebenfalls von Orient ausgehend, eine blosse Literatur- Geschichte und sonst höchst dürftig.

1745. *J. D. Ritter de falsis barbaricae philosophiae fontibus. Vit. Diss. II.* 4.

1745. *Mart. Gottl. Pauli Historia philosophiae corpuscularis veteris et recentioris. Lips.* 4.

1749. Christian Ernst v. Windheim (Prof. in Erlangen), Göttingische philosophische Bibliothek. 9 Bde. — 1757. 8. Windheim wollte schon hier auf die philosophische Historie sehen. Seit 1751. Dessen Bemühungen der Weltweisen vom Jahr 1700 bis 1750. 8. Beiträge zur ältern philosophischen Literaturgeschichte, besonders für kleine Abhand-

lungen. 1753. Dessen *Fragmenta historiae philosophicae s. commentarii philosophorum vitas et dogmata illustrantes, olim seorsim editi, nunc coniunctim recusi. Erl.* 8. Die Ausführung der Heumannschen Idee, Dissertationen zu sammeln; so sind hier fremde, nicht eigne, abgedrukt.

1750. *Pet. Eckermann initia et progressus philosophiae in gente romana. P. I.* 3½ Bog. *P. II.* 2½ Bog. 1752.

1750. Fr. Andreas Walther's Geschichte der Weltweisheit der alten Hebräer. Gött. 4.

1751. Begann Diderot die *Encyclopédie, ou Dict. raisonné des sciences. fol.* Daraus wurden die historisch-philosophischen Artikel gesammelt: *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques. Depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours. Tirée du Dict. Enc. à Londres.* 1769. *III.* 8. An die Zeiten ist eben so wenig zu denken als an eine Geschichte, noch weniger an eine allgemeine. Es sind einzelne Artikel, von ungleicher Bearbeitung, ohne alle Ordnung, zufällig zusammengesezt.

1752. *de Maupertuis Lettres sur les progrès des sciences.*

1754. Carl Gerh. Wilh. Lodtmann kurzer Abriſs der Gesch. der Weltweisheit nach der Ordnung der Zeiten zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Helmst. 8. Auch ein deutsches Compendium, und auch (nach Heineccius) von einem Juristen. — Den Adam zählt er wenigstens unter die weisen Leute. Hier finden wir die erste Abweichung vom Diogenes Laert. Er wollte nur die Zeitfolge berüksichtigen; sodann blos die Erfinder; dies ward ihm aber schwer zu erfüllen.

1754. *Historia philosophiae naturalis edit. a. Sam. Klingenstierna. Upsal. P. I.* 1754. *P. II.* 1758. 4.

1757. *Ern. Sam. Rudorff de philosophis veterum canonicis. Jenae.* 4.

1758. *Les Vies des plus illustres philosophes de l'antiquité avec leurs dogmes, leurs Systémes et leurs Sentences les plus remarquables traduites du grec de Diogene Laërce. Avec un abrégé hist. de la Vie des Femmes philosophes de l'antiquité. Avec portraits. Amst.* III. 8. (Unter der Zueignung genannt: J. G. Schneider). Er sagt in der Vorrede: *Pourquoi se montre-t-on si attentif à conserver l'histoire des pensées des hommes, tandis qu'on négligé l'histoire de leurs actions.* Dann macht er aufmerksam, daſs man in einem Zeitalter, *qui donne la préférence à la philosophie sur l'érudition,* auch bei den Irrthümern der frühern Zeit, auf das tugendhafte Leben der Philosophen sehe.

1758. *Goguet de l'origine des loix, des arts, et des sciences. Par.* III. 4. Er eröfnete in den Reisebeschreibungen über Wilde eine Quelle der bessern Geschichte.

1758. *Kilian Stobaeus de fatis moralium disciplinarum antiquissimis. Upsal.* 4½ Bog.

1758. *G. ab Oosten de progressibus, quos per solum rationis lumen in ethices doctrina fecerunt mortales. Lugd. B.* 4.

1760. *Formey Histoire abrégé de la philosophie. à Amst.* 12. Deutsch: Kurzgefaſste Historie der Philosophie. Berl. 1763. 8. Nachdem der Verf. bereits 1759. zu Leyden: *Le philosophe payen. II.* 8. (Deutsch: heidnische Philosophie. Frkf. und Leipz. 1761. III. Bde. 8.) nemlich philosophische Bemerkungen über

des jüngern Plinius Aeusserungen geschrieben hatte; — so wollte er für Unterrichtsbedürftige einen französischen Auszug aus Brucker machen, und wizzelt dabei auf Deslandes. Die Philosophie nennt er die einzige Wissenschaft. Ihre Geschichte würde die Historie der Wahrheit seyn, wenn der Mensch nicht auf Irrwege gerathen wäre. Uebrigens liefert er eine höchst unkritische und oberflächliche Schrift, nicht des Uebersezzens werth.

1761. Joh. Ge. Alb. Kippings Versuch zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrheit. 1. Th. Braunschw. 8.

Jezt begann eine neue Epoche, deren Charakteristisches zu finden ist in der wissenschaftlicheren Verhältnisbestimmung der reinen Philosophie zur empirischen Geschichte, in dem psychologischen Eindringen in den Sinn und Gehalt der besondern Quellen, in der Vereinigung der historischen und philosophischen Kritik, und in immer freierer Auffassung des allgemeinen Ganges der Entwiklung. Immer hatte die historische Art zu philosophiren die Geschichte der Philosophie verdorben und noch jezt um so mehr als seichte Eklektische. Doch es begann die Erregung einer historischen Skepsis, die Quellen wurden studirt, und die Humanisten nahmen ihre Richtung auf Culturgeschichte. Dabei schwand die Geheimnissucht, und wurde verdrängt durch einen schlichten gesunden Blik in die frühesten Geistesversuche. Eben so gewann man Fortschritte in der formellen Behandlung.

1763. Seit dieser Zeit verbreitete Heyne von Göttingen aus mehr Licht in dem Chaos der griechischen mythischen Philosophie, — besonders durch

seinen Commentar über Apollodoros, und machte auf die Geschichte der menschlichen Begriffe auch in der Vorrede zu Herrmann's Mythologie aufmerksam. Sodann sezte er richtige Gesichtspuncte über die Interpretation des Geistes der Alten fest, zeigte auf die Uebergänge von Uncultur zu Cultur, auf die Grade der Aechtheit und Wahrscheinlichkeit aller Sagen hin (S. s. Vorrede zu Tiedemann, — wie seine *Opusc. Vol. I. n.* 6—8. *Vol.* 2. *de legislatoribus n.* 10. 16. *Vol.* 3. *n.* 1. 2. 17.) Die übrigen Philologen wußten grade mit der Sprache der Philosophen am wenigsten zurechtzukommen.

1764. *Spence D. de philosophia veterum* in s. Uebers. der platon. Republik.

1765. *J. Gottfr. Hauptmann Progr. de studio philosophico, veteres Romanos ad eloquentiam civilem praeparante. Gerae.* 4. (Wie die Römer Philosophie lernten).

1765. *J. Fr. Stiebritz* D. *μετεμψύχωσιν veterum sistens. Hal.* 4.

1765. *Marq. d'Argens Histoire de l'esprit humain, ou mémoires secrets et universels de la République des Lettres. Berl.* 1765—1768. *XIV. Tomes.*

1766. *Histoire des progrés de l'esprit humain. Par.* 8.

1766. *Hist. critique de l'électisme, ou des nouveaux Platoniciens*, (von *Guil. Maleville*). *II.* 8.

1766. *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes, où l'on demontre, que nos plus célébres philosophes ont puisé la plûpart de leurs connoissances dans les ouvrages des Anciens, et que plusieurs verités importantes sur la reli-*

gion ont été connu des sages du Paganisme. Par. II. 8. Dutens erzählt hier die Meinungen der Alten in seiner Sprache und in einem hinzugedachten Zusammenhange angenehm und deutlich, und erlaubt sich hin und her, unvermerkt von dem Seinigen hinzuzuthun.

1766. *Le vrai philosophe, avec l'histoire du Pyrrhonisme. Amst.* 8.

1766. *Della Istoria e della indole di ogni filosofia di Agatopisto Cromaziano* (angenommener Name für *Arpiano Buonafede*). *In Lucca,* 1766—1781. *VII. Th.* 8. Auch dieser nennt sie hier: *i Fasti dell' ingegno umano,* oder *la Istoria delle Ragione e dell' uomo, gli Annali della Verità etc., e le origini e i progressi e l'ingegno e l'amplitudine della Filosofia.* Das Ganze zeigt etwas mehr Tiefe als seine französischen Vorgänger. Das schöne Bild der Philosophie fand er durch Leidenschaften und Partheisucht verschlimmert; die sogenannten Secten rein in ihrem Ursprunge, doch hernach durch Stolz und Subtilitäten verschroben. Die Erzählung der vielen Schifbrüche des menschlichen Geistes hielt er für warnend. Er zeigt (in der Vorrede), daſs er nicht blos Bruckern (und Formey) kannte, sondern auch mehrere Tadel vorbringt, die Bruckern nicht mit Unrecht trafen. So findet er (*p.* 29.) zu sehr in ihm das Streben, Atheisten zu finden; auch habe er sich zu sehr bei der deutschen, und zwar protestantischen Philosophie aufgehalten. Buonafede wollte nur treu darstellen, ein bescheidnes Urtheil hinzufügen, seine Zweifel so wenig als seine unvermeidliche Unwissenheit verhehlen. Ueber *Capasso* sagt er, daſs dieser viel Gelehrsamkeit mit vie-

ler Leichtgläubigkeit vermischt, und den Pythagoras zum Karmeliter gemacht habe. — Das Gute des Werks ist: Er zeigte die Philosophie der Kirchenväter in einem vortheilhaftern Lichte, und vertheidigte sie gegen den Vorwurf des Platonismus und Eklekticismus; eben so vertheidigte er den *Scotus Erigena.* Er unterschied die mässigen und übertreibenden Scholastiker; missbilligte übrigens die Zänkereien der Philosophen. In Platon erkannte er grosse Gedanken, nur von Enthusiasmus beflekt, und sprach von der Ungewissheit seiner Dialogen. Doch in Aristoteles sah er noch mehr Dunkelheit, und fand dessen Moral minder glüklich. So hat er ziemlich unbefangnes und gesundes Urtheil eines Selbstdenkers, welcher kein dogmatischer Anhänger irgend einer Parthei ist. Er nimmt mehr Rüksicht auf einige italienische Philosophen. Seine Darstellung ist fliessend und nicht weitschweifig, doch locker die Gedankenverbindung. Mehr sah er auf Dogmen als Biographieen und ging bis auf die Wiederherstellung der Wissenschaften in Italien hinaus.

Desselben Fortsezzung in einem kleinern Werke: *Storia della restaurazione di ogni Filosofia ne' secoli XVI. XVII. e XVIII.* Venedig, 1785—1789. *III.* 8. Deutsch von Heydenreich. Leipz. 1791. *II.* 8. (Fälschlich übersezte Heydenreich Revolutionen statt Verbesserung der Philosophie in jene 3 Jahrhh.). Auch hier weist er oft Lob und Tadel mancher Männer in ihre Granzen; auch hier zeigt sich mehr Aufstellung des Einzelnen als des Ganzen, ohne gehörige Precision; — Räsonnements mit hellem Blicke, doch oft mehr mit Wiz als phi-

losophischem Geiste, bei einem partheilichen Sinn für Italiener und die katholische Kirche. Auch sollte er das Ganze nicht als Wiederherstellung — (sonderbar; als ob die Neuern ohne jene auf nichts Eignes gekommen wären) — angesehen haben. (Heydenreich lieferte interessante Zusäzze, doch übersah er literarische Unrichtigkeiten). Grade dieser Italiener füllte einstweilen eine Lücke in der neuern Geschichte, nur ist er mit der deutschen Literatur am unbekanntesten. Vgl. Allg. Lit. Anz. 1797. n. 103.

1767. *Histoire philosophique de l'homme.* 8.

1767. *Bitaubé Disc. de l'influence des belles lettres sur la philosophie. Berl.* 8.

1768. *Arnauld l'histoire de l'esprit humain. Berl.* 14 *Vol.* 8.

1768. *Ch. Garve D. de ratione scribendi historiam philosophiae. Lips.* 4. Schon diese erste Schrift des würdigen Garve stellte sehr wahre Betrachtungen auf und zeigte, wie statt blossen Meinungen noch mehr Facta, und von welcher Art zu sammeln, wie Ursache und Wirkungen darzustellen seyen. Zwar fehlte hier noch die gnügliche Bestimmtheit, obgleich gute Beispiele gewählt waren. Die Schrift blieb ohne Wirkung. Von der Ausbildung des Menschen im Ganzen hatte Garve eine nicht ganz geläuterte subjective Vorstellung; er sah aber auf Zusammenhang und Gründe. — 1770. *Ejusd. legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum. Lips.* 4. — In den Anm. und Abh. zum Cicero von den Pflichten, und zu der Moralphilosophie des Ferguson, in der Abhandlung: Ueber verschiedene Principe der Sittenlehre seit Aristoteles, vor

Arist. Ethik. 1798. lieferte er deutliche Auseinandersezzung, freie Uebersezzung, psychologische Erklärung, — doch einseitiges empirisches Urtheil. Sein Wiuk wurde nicht genug gewürdigt.

1768. *Jo. Fr. Hiller Prosopopoeia multorum errorum gravissimorum effectrix. Viteb.* 4.

1769. Des Abt *Charles Batteux Historie des causes premières.* Deutsch: Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge. Lpz. 1773. Halberst. 1792. gr. 8.

1770. *Ge. Fr. Seiler ad morum eorundemque doctrinae historiam animadversiones theologicae. Lib. I. Erl.* Enthält viel gesundes Urtheil.

1771. *Alexand. Saverien Histoire des philosophes anciens, avec leurs portraits. Par. V.* 12. Schon früher: *Hist. des philos. modernes avec leurs portraits ou allegories.* 1762—9. *VIII.* 4. et 12. *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences exactes et dans les arts, qui en dependent. Par.* 1769. *N. ed.* 1776. *IV.* 8.

1772. *Essai hist. sur la morale des Anciens et Modernes par d'Aplígny.* 12.

1772. Ant. Fried. Büschings Grundriſs einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtigen Lehrsäzze derselben. Berl. 1772—74. II. 8. Büsching entlehnte meist aus Brucker, wenn auch aus den Quellen, besonders Cicero, und lieſs sie in Anmerkungen für die Gymnasiasten abdrucken. Er wünschte die studirenden Zöglinge eben sowohl von Sectirerei als Zweifelsgeist zu entfernen. Der 1. Th enthält Geschichte der Philosophen und Schilderung ihres Lebens und ihrer Sitten (alles für Jünglinge). Der 2te enthält theils die neuern

Philosophen seit den Römern, theils einen Versuch einer Geschichte unterschiedener wichtiger Lehrsäzze von Gott, von der Welt und von den Seelen der Menschen. Als Compendium war es zu weitläuftig und nicht kritisch genug gewählt, als Handbuch nicht befriedigend. Das Beste bestand in der Dogmengeschichte und in dem gesunden Blik des Urtheils.

1772. Von jezt an begannen besonders die eben so gründlichen, aus den Quellen geschöpften und kritischen als geschmakvollen Forschungen des Canzlers Jo. Andr. Cramer's, des Hymnendichters und Kanzelredners. Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion. Fortgesezt von D. I. A. Cramer. 5ter Theil. 2. Bd. Leipzig, 1772. Dieser 6te Bd. des Ganzen handelt 1) über die abwechselnden Schiksale der Wissenschaften im Occident vom Ende des 6ten Jahrh. bis auf Carl den Gr.; 2) unter Carl dem Gr.; 3) vom 9—12. Jahrh.; 4) Von den Schiksalen der Philosophie unter den abendländischen Christen und ihrer Verbindung mit der Religion. S. 244. 5) Zustand der Philosophen vom Ende des 11. bis zu Anfang des 13. Jahrh. S. 328. 6) Realisten und Nominalisten. 7) Von der scholastischen Philosophie, ihrem Ursprunge, Charakter, Schiksalen. S. 258. 8) Von dem Ursprunge und Charakter der scholastischen Theologie. So konnte der 6te Theil freilich erst 1785. erscheinen, da noch wenige Vorarbeiten und die Quellen selten zu haben waren. Cramer entdekte die Vorbereitungen der modernen Philosophie Europa's, und machte auf das Licht in der Finsterniss

niſs früherer Jahrhunderte aufmerksam. Er machte Leibnizzens Ahndung wahr. Er zeigte eiserne Geduld und lieferte Darstellungen ohne Schminke, und doch lesbar. Der 7. Theil erschien 1786. Da spricht er z. B. 5) von dem Schiksale der aristotelischen Philosophie, im zweiten Zeitalter der scholastischen Theologie.

1774. Franz Nik. Steinacker's Grundriſs der philosophischen Geschichte. Würzburg, 8. 1785. 2te Aufl.

1775. *Les progrès de la raison dans la recherche du Vrai, par Helvetius.* 8.

1776. (*Basilio Terzi*, ein Mönch zu Padua). *Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni Secolo intorno all' anima di B. T. M. C.* In *Padova.* *VIII.* gr. 8. — 1778. Die innere Ueberschrift sezt noch zu *all' anima* hinzu: *alla Cosmologia, a Dio, e al naturale diritto.* Er wollte zeigen *i progressi dell' umano intendimento nella cognizione delle cose metafisiche.* Die Methode, ist nicht chronologisch, sondern dogmatisch-kritisch. So führt das erste Cap. sogleich die Gründe der Philosophen für die Unterscheidung einer Seele vom Körper auf; Cap. 2. p. 181. Gründe der Materialisten gegen ihre Existenz, mit Widerlegung. Der Vf. zeigt Belesenheit, aber Weitschweifigkeit in Auszügen und Urtheilen. Platon und Aristoteles wird gelegentlich bestritten, sogar auch Mendelssohn. — *Storia critica etc. — Secoli, intorno alla Cosmologia di B. T. (Bas. Terzi). T. I. Padua*, 1788. 8. Drei Capitel handeln ab: 1) die Vernunftschlüsse der Alten über die wesentliche Ewigkeit der Welt, oder-

wenigstens der Materie; 2) die Meinungen derer, welche annehmen, dafs Gott die Welt von Ewigkeit habe schaffen können; 3) ob diese Welt von allen möglichen die vollkommenste sey. — Also zur Dogmengeschichte gehörig und nicht blos Sammlung, sondern auch eindringendes Räsonnement.

1776. Dav. Chr. Grimm von den Schiksalen der Moral und den mannichfaltigen Lehrarten derselben, 2te Forts. Annaberg. 8.

1776. *Abr. Nic. Clewberg de scriptoribus et fontibus historiae philosophiae naturalis. P. I. Abo. 4.*

1776. Tiedemanns System der stoischen Philosophie. Lpz. 8.

1776. Platner's philos. Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philos. Geschichte. 1. Th. Leipz. 8. 2. Aufl. 1784, 8. Neue Ausarbeitung. Lpz. 1793. 8. 2. Th. 1782. 1800. Sie enthalten eine fragmentartige Uebersicht der Dogmengeschichte, jedoch mangelt die nothwendige Entwiklung mit Angabe der Bedingungen, besonders um die Nachtheile des Herausreissens aus dem Zusammenhange zu meiden. Dieses Isoliren hat aber den Alten dann zuweilen Ideen zugeführt, die sie nicht hatten.

1776. Mich. Hifsmann's Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. 8. 1778. gab er zugleich s. Anleitung zur auserlesenen Literatur der Philosophie — und s. Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte heraus. — 1789. VII. 8.

1777. *Bailly Lettres sur l'origine des Sciences. Paris 8.*

1777. *Priestley history of the philosophical doctrine, concerning the origin of the soul and the nature of matter.*

1777. *Jo. Pet. Steincour de ortu et progressu philosophiae moralis. Holm.* 1777.

1779. *Homme pensant ou Essay sur l'histoire de l'esprit humain par l'Eveque. Amst.* 8.

1780. *Fr. Volkm. Reinhard Or. de coniungenda cum tradendis philosophiae placitis earundem historia. Viteb.* 4. *Ei. de veterum inductione ad loc. Dog.* 353. 14. *Viteb.* 178.

1780. *Christ. Meiners historia doctrinae de uno vero Deo. P. I. Lemgo.* 8. Das Urtheil ist hier oft zu hart gegen die Alten.

1781. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen. Lpz. 8.

1781. Seit etwa 1758. hatte *Godofr. Ploucquet* gewirkt. Zusammengedrukt wurden s. *Commentationes philosophicae selectiores, antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae. Ultraj. ad Rhen.* 4. Ueber Thales, Anaxagoras, Epikuros, Sextos, Locke etc.

1781. *Chr. Frid. Roesler de originibus philosophiae ecclesiasticae. Tub.* 4.

1781. Carl Frz. v. Irwing Versuch über den Ursprung der Erkenntniſs der Wahrheit und der Wissenschaften. Berl. 8.

1782. *Ciceronis historia philosophiae antiquae, ex omnibus ejus scriptis collecta, cura Fr. Gedicke. Berolin.* 8. Kann von Lehrern gut zu Belegen gebraucht werden und zum Quellenstudium ermuntern. Allerdings läſst sich über Auswahl und Stellung Manches erinnern.

1784. Cäsar's Einleitung in die Geschichte der Schiksale und Behandlungsart der Philosophie, eine gemeinnüzzige Uebersicht der verschieden äussern Schiksale der ganzen Philosophie bei allen Völkern — in s. Beiträgg. über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie, 1. Th. Leipz. 8. Dessen philos. Annalen. 1787. f. und vorher dessen Denkwürdigkeiten. 1783.; manche Abhandlungen zur Geschichte der Philos. enthaltend.

1785. Fr. Vict. Leber. Plessing, historische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker etc. 1. Bd. Elbingen. 8. Dessen Versuch zur Aufklärung der Philos. des Alterthums. Leipz. 1788. 2 Bde. 8. Dessen Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Lpz. 1787, 2 Bde. Ein Beitrag zur Metaphysik der Griechen, doch mit der Hypothese, dafs alle Philosophen Griechenlands, welche sich zum Uebersinnlichen erhoben, ein gemeinschaftliches System hatten, welches ursprünglich aus Aegypten stammte und sogar einen Theil der Mysterien ausgemacht habe. Dies suchte er durch unsichre Schriftstellerzeugnisse und gezwungene Deutung ohne Philosophie zu beweisen, daher er bei aller Gelehrsamkeit und allem Scharfsinn doch eine einseitige Darstellung der Systeme lieferte.

1786. Meiners Grundrifs der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 8. 2te Aufl. 1789. Meiners war, der zuerst auf die Sichtung und Würdigung der alten Quellen die Bestimmung ihres Ranges aufmerksam machte. — Sein Scepticismus

geht aber zu weit. Zu oft fand er Widersprüche, seltsame und unerklärliche Einfälle, weil er nicht auf den innern Zusammenhang der fragmentarischen Behauptungen, und nicht auf ihre Quellen zurükging, und weil er sich nicht die Mühe nahm, mit philosophischem Scharfsinne in die tiefen und ersten Gründe einzudringen.

1786. Jo. Gurlitt Abriss der Gesch. der Phil. zum Gebrauch für Lehrvorträge. Lpz. 8. Dies Compendium ist reich an Stof und in gute Form gesezt.

1786. Chr. Gottl. Fr. Stöwe's Versuch einer Gesch. der Phil., blos zum Gebrauch für Schulen. Berlin 8.

1786—87. Geschichte der Philos. für Liebhaber (von J. C. Adelung). Lpz. 3 Bde. 8. Adelung hat in Hinsicht auf Stof kein Verdienst, eher in der Beurtheilung und Darstellung, mithin mehr in Hinsicht auf Form. Er hatte den Gesichtspunct gewählt, nur die Irrgänge der menschlichen Vernunft aufzustellen, daher die alte Philosophie von ihm sehr zurükgesezt wurde. Die Darstellung ist fasslich, auch wohl angenehm.

1788. Fr. Xav. Gmeiners Literaturgeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie. Gräz. 2 Th. 8. — eine Compilation aus Brücker, ohne kritische Wahl und ohne pragmatische Behandlung.

1788. Jo. Aug. Eberhard's allgemeine Gesch. der Philos. Halle 8. 2te Aufl. 179[illegible]. — Auszug aus der algem. Gesch. Halle 1794. 8. Eberhard wollte nur eine Universalhistorie der Weltweisheit liefern und versprach dabei vorzüglich pragmatische Darstellung des Fortschreitens oder des Rükgangs der Wissenschaft. Durch bessern Plan und durch Wahl und

Verbindung der Materialien übertrift er Meiners; nur mischt er mathematische Erfindungen ein und sieht noch zu wenig auf den innern Zusammenhang. Die neuere Geschichte ist wenig mehr als Nomenclatur. Als Philosoph steht er über Gurlitt.

1788. Geh. Gottf. Bardili Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. 1. Th. Halle 8. Enthält: Epochen der Ideen von einem Geiste, von Gott und der menschlichen Seele. System und Aechtheit der beiden Pythagoräer, Ocellos und Timäos. Halle 8. Dies sollte der Anfang einiger psychologischer historischer Untersuchungen über die stufenweise Entwiklung der wichtigsten metaphysischen Begriffe seyn. Bardili suchte diese Begriffe nicht zuerst in den philosophischen Systemen auf, sondern in der Sprache des gemeinen Lebens, der Dichter und in der Religion. — Bardili Ursprung der Begriffe von der Willensfreiheit. Stuttgard. 1796. 8.

1791. Dietrich Tiedemanns Geschichte der speculativen Philosophie. Marburg 1791—1797. 7 Bde. 8. Der Werth dieses Werk liegt in Folgendem: Als Sammlung der Materialien ist es höchst reichhaltig, die Frucht eines vieljährigen eignen Studiums in den Quellen und selbst den trockensten, abschreckendsten Nachrichten, so des Mittelalters. Als Erklärung giebt es deutliche Entwiklung des Stofs, vermittelst einer gründlichen Gelehrsamkeit, Kritik und Auslegungskunst, Entwiklung des philosophischen Sinns, doch mehr der logischen Consequenz. Tiedemanns Verdienst steigt dadurch, dafs er sich fast überall Bahn unter grossen Schwierig-

keiten brach. Er fand oft da mehr Sinn, wo Andre Unsinn fanden. Der pragmatische Geist seines Werks zeugt zwar von scharfsinniger Beurtheilung, obgleich durch das Räsonnement oft das Zusammenfassen des Ganzen erschwert wird. Der Geist der Beurtheilung ist noch zu dogmatisch. In Hinsicht des formellen Werthes, folgt es einem durchdachten Plane und schon die äussern Gränzen der Geschichte sind weit richtiger als bei Meiners gezeichnet. Nur findet sich zu viel Culturgeschichte und zu wenig Uebersicht.

1792. Joh. Chr. Vollbeding kurze Uebersicht der Gesch. der Philos. bei der Vorwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philosophen, in s. Lehrbuch der theoretischen Phil. Berlin 8. Compilation!

1792. J. G. C. Kiesewetter über den ersten Grundsaz der Moralphilosophie. Berlin. 2 Th. 8. — enthält in dieser 2. Aufl. Th. 1. Abschn. 1. eine Darstellung der Moralsysteme.

1793. J. E. G. Werdermanns Gesch. der Philos. als Anhang s. kurzen Darstellung der Phil. in ihrer neuesten Gestalt. Lpz. 8. — Dessen Versuch einer Gesch. der Meinungen über Schiksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker. Lpz. 1793. 8.

1793. J. Gottl. Buhle Gesch. des philosophirenden menschlichen Verstandes. 1. Bd. Lemgo 8.

1793. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouv. posth. de Condorcet. à Paris.* 8. Deutsch von Posselt. Tübingen 1795. Geschichte der Cultur der Wissenschaften mit prophetischem Geiste über die künftigen Fortschritte.

1793. Füllleborns Plan zu einer Gesch. der Philos. in s. Beiträgen St. 4. S. 51. Was heifst den Geist der Philosophie darstellen? 5. St. kurze Gesch. der Philos. 3 St.

1794. C. L. G. Freiherrn von Eberstein Versuch einer Gesch. der Logik und Metaphysik bei den Deutschen, von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. 1. Bd. Halle. — zunächst für des Vfs. Privatbelehrung gesammelt, gibt meist blos den Inhalt der merkwürdigsten Schriften mehr oder minder weitläuftig an, ohne Geschichte zu seyn.

1794. Carl Fr. Stäudlins Gesch. und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rüksicht auf Moral und Religion. Lpz. 2. Bde. 8.

Kants Untersuchungen über das Vermögen zu philosophiren, hatte eine Umwandlung der Methode herbeigeführt, und die pragmatische Behandlung vermittelt.

1796. Joh. Gottl. Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Phil. und kritischen Literatur derselben. Göttingen — 1800. 7 Bde. 8. Dies Werk zeichnet sich durch deutlichere und mehr pragmatische Darstellung und manche literarischen Vorzüge aus, so wie durch die Darstellung des aristotelischen Systems. Allein Buhle verfolgte keine fest bestimmte Idee, keinen zusammenhängenden Plan, und lieferte weit minder eigene Forschungen als das Tiedemannsche Werk in seiner Art. Zuweilen kommen willkührliche Erklärungen vor und zu viel Raum ist durch blosse, obgleich sonst schäzbare Auszüge aus philosophischen Schriften verschwendet. Sein Verdienst behauptet er durch eine verständigere Darstellung des Geschichtsstoffes und

durch Ergründung aus den Gesezzen des menschlichen Geistes.

1797. Chr. Aug. Grohmann über den Begrif der Gesch. der Phil. Wittenberg 8.

1797. G. Drewes Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Lpz. 2 Th. 8. Der erste Th. enthält die Zeichnung der Grundlinien der verschiednen Moralsysteme, meist mit den eignen Worten der Philosophen. Die Ordnung ist weder genau chronologisch noch systematisch.

1798. Gesch. der Phil. von Wilhelm Gottlieb Tennemann, 1807. Lpz. 6 Bände. 8. Tennemann machte den ersten Gebrauch von kritischen Principien und war der, welcher in s. Werke keine der Hauptforderungen ganz unerfüllt liefs, sondern sowohl an kritischer Erforschung der oft verstekten Stoffe, als auch an Vollständigkeit, verbunden mit richtiger Auswahl, und an treuer, deutlicher Darstellung seine Vorgänger übertroffen hat. Der höchste Vorzug liegt darin, dafs er den allgemeinen wissenschaftlichen Gang nicht ausser Augen liefs. Ueberall hat er mit eignen Augen und Geiste in den ältesten Schriften gelesen, und die meisten Vorstellungen der Philosophen richtig dargestellt. Zu wünschen bleibt, dafs die Materialien nicht zu sehr in neue Fächer rubricirt, und dafs das Individuelle mehr in den Pragmatismus aufgenommen worden wäre. So war auch noch mehr die Verhältnifsbestimmung der Zeitsprache zu Jedes eigner Sprache und der Vorstellungen unter den Zeit- und Volksgenossen zu den Eignen mehr herauszuheben, wobei überhaupt bis jezt noch viel zu leisten blieb.

1800. Allgemeine kritische Gesch. der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft von Chph. Meiners. 1. Th. Götting. 1800. 8. Als Materialiensammlung nicht vollständig, als Erforschung der Thatsachen nicht gründlich. Die Quellen sind höchstens so benuzt, daſs sie wörtlich übersezt sind, was jedoch nicht benuzzen heiſst im vollständigen Sinne des Worts. Das Ganze ermangelt auch des festen zum Grunde liegenden Begrifs. Vielmehr kann das Ganze als Geschichte der Anwendbarkeit zur Bildung der Menschheit gelten.

So ward die Gesch. der Phil. im Allgemeinen mehr von Deutschen als von andern Nationen mit Glük, mehr von Systematikern als von Historikern bearbeitet. Kritikern, Sprachforschern, pragmatischen Historikern und Psychologen blieb noch Vieles übrig. Nach den Quellen dürstet uns noch immer.

Es fehlt noch an einer vollständigen Gesch. der praktischen Philos., deren Schwierigkeiten groſs sind. Man vgl. *Christ. Gottfr. Ewerbeck super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribenda ratione et utilitate. Hal.* 1787. 8. War auch die frühere Bearbeitung des speculativen Theils der Philos. nothwendig, so schadet dies Vorausschicken dadurch, daſs man die Systeme der Alten unrichtiger beurtheilte und oft Träumereien in sie hineintrug.

Noch ist eine philosophische Dogmengeschichte zu wünschen, ein Theil, der in den Geschichtsbü-

chern der Philosophie am wenigsten berüksichtigt worden ist. Sie gebe Aufschlüſs über die unmittelbare Fortbildung einzelner Grundbegriffe und Grundsäzze.

Für den Gewinn einer vollendeten Gesch. der Phil. müssen Philologen und Philosophen vereint beitragen. Jene sollten die Quellen zuerst in ihrer Urreinheit liefern und durch Prüfung der Aechtheit, und durch tieferes Eindringen in den Geist der alten Sprache, besonders der frühesten Dichtersprache die Materialien sichten und darlegen. Kritik hat zuerst die Werke der Alten zu vollenden. Die Sprache werde in ihrem Bau vor Allem ergründet, ihre Entwiklung zergliedert*), und sie in Vergleichung mit Andern gestellt. An den kritisch herzustellenden Quellen der Alten hat sich dann eine richtige exegetische Behandlung noch zu üben, die frei und unangestekt von spätern philosophischen Vorstellungen verfahren muſs. Zur Erleichterung der Uebersicht werden endlich noch Sammlungen von Fragmenten und Zusammenstellungen der Hauptstellen nöthig.

Viel liegt in den vernachlässigsten Beobachtungen des herrschenden Volksgeistes, des sublimen Zeitgeistes und der psychologischen Individualität der Menschen, die in gewissen Zeiten den Ton an-

*) Ein Beispiel hat Niemeyer am Homer von moralischen Begriffen gegeben: Ueber die Leesung grichischer Dichter zur Entdeckung der stufenweisen Ausbildung moralischer Begriffe. Halle 1792. 8.

geben. Immer ist es noch ein dunkler Flek in der pragmatischen Geschichte aller Wissenschaften, daſs noch untersucht werde, von welchem Ursachen die besondere Stimmung des grossen Publicums auf gewisse Kenntnisse, der Eifer, mit welchen sie gesucht, der Ruhm, welcher ihren Bearbeitern ertheilt worden ist, jedesmal abhänge. Hier ist noch reiche Ausbeute zu gewinnen!

Die Auffindung des Stoffes aus den Quellen, die in geringer Zahl und zum Theil Araber und christliche Klöster erhielten, und die unvollständig und fragmentisch auch durch fremde Hand getrübt sind, die ferner oft Verfälschung erlitten haben und unverständlich, bisweilen auch wiedersprechend bleiben (Bildersprache), — ist das erste Geschäft des Geschichtsforschers. Oft läſst sich freilich nur sagen, was Andere über eine Philosophie gedacht haben. Mit jener Auffindung ist dann die treffende Auswahl nicht sowohl der schönsten, uns nahesten, ihrem Urheber gleichsam nur beiläufig entfallenen Stellen, sondern der in Jedem herrschend gewordenen Hauptgedanken, als wesentlicher und charakteristischer Grundzüge. Zuweilen haschte man zu schnell nach den Resultaten, statt dessen man die Principien der Lehren hätte aufsuchen sollen.

Die Auffassung der reinen Gedankenstoffe der Philosophen in ihrem ursprünglichen Umfange und in ihrer ursprünglichen Form ist das zweite Geschäft, und zwar schwieriger wegen der Individuen. Nicht alles, was Philosophen schreiben, gehört in eine Geschichte der Philosophie.

Es folgt dann die unerschütterliche Festhaltung durch alle Windungen der Begriffe und Sprache, die Verdeutlichung und Durchdringung, die immer tiefer seyn wird, je weiter man in der Thätigkeit der menschlichen Vernunft und in der Philosophie fortgeschritten seyn wird. Wie schwer aber ist nicht dieses Geschäft! An vielen Klippen scheiterte man hier. Man findet bei den griechischen Philosophen oft dieselbe Behauptung wiederholt; allein dies allein berechtigt noch nicht anzunehmen, daſs Jeder sie in demselben Sinne genommen habe. Eben so kann man oft die verschiedene Bedeutung ihrer Worte wirklich in verschiedne (deutsche oder lateinische) Worte übersezzen, ohne doch in den verschiednen Sinn beider Bedeutungen einzugehen. Man vgl. Cicero's Uebersezzung von Demokritos εἴδωλον. Man findet ferner bei den Philosophen stillschweigende Voraussezzungen, die sie nicht etwa absichtlich ändern, sondern unwillkührlich sich selbst verbergen. Dies ist die verstekte Quelle der Inconsequenzen. So haben z. B. Demokritos Atome geistige Kräfte, ohne daſs er nur den Begrif Kraft ahnden konnte. Einem solchen Philosophen sich selbst deutlicher machen, darf nur der Pragmatismus, nicht aber die historische Darstellung selbst, welcher dunkel lassen muſs, was es ist.

Darstellung und Beurtheilung stehen in Wechselwirkung. Es kommt nicht, am wenigsten bei den Philosophen vor dem logischen Aristoteles, darauf an, die Darstellung ihrer Systeme da anzufangen, wo sie in einem oder mehreren einzelnen Werken anfingen. Vielmehr beginne das Ganze

von der Bemerkung — des herrschenden Charakters der Philosophie jedes Philosophen; — 1) ob er unbestimmt oder bestimmt, ohne oder mit Angabe eines Princips, inconsequent oder consequent verfuhr? 2) was er seinem Princip nach war; ob Dogmatiker etc.? 3) welche Zweige der Philosophie wir von ihm kennen? welche er am meisten bearbeitete?

Im Einzelnen zeige sich die Darstellung als Uebertragung in unsre Denkweise, und in unsre Worte. Dies darf aber nicht so schnell geschehen als manche neuste Philosophen, welche durch einige Aehnlichkeit einiger Begriffe sogleich Aehnlichkeit mit Platon und A. ahnden. Auch haben wir nicht blossen Wörter-Umtausch, sondern einen Ideenumtausch *) und eine Analyse der Hauptstellen nöthig. Möglichste Individualisirung wird hier gefordert, mithin Beseitigung des Hangs, Alles zu verallgemeinern. Das Verfahren aber kann hierbei entweder nach der Ordnung der Entstehung im Geiste des Urhebers (psychologisch-chronologisch), oder nach der Unterordnung der abgeleiteten Beweise unter die Grundbegriffe (logisch), oder nach den lezten leitenden Grundprincipien (metaphysisch) geschehen. — Im Ganzen werde die Darstellung nie zur willkührlichen Absonderung der einzelnen philosophischen Wissenschaften. Für die Zeiten, wo die Theile der

*) Namentlich bei den Alten. Der Ausdruk muſs so lange analysirt werden, bis wir auf die Spur eines Zusammenhangs mit dem philosophischen Begriffe gekommen sind. Daher ist die Geschichte der Sprache eine grosse Hülfsquelle der Geschichte der Philosophie.

Philosophie noch keine bestimmten Principien hatten, war auch ihre Grenzscheidung unmöglich und schwer; auch hingen weniger Ideen innigst zusammen.

Die Regeln, nach welchen eine Darstellung der Geschichte unternommen werden muſs, lassen sich als Folgende angeben.

A. Oekonomie der Materialien. — Diese werden als nach dem ersten und zweiten Rang verschieden behandelt. Fülleborns Vorschlag der Vertheilung derselben *) würde zu billigen seyn, wenn nicht dann ein schlecht verbundenes Ganzes hervorgeben und durch die Trennung des Zugleichseienden isolirt werden würde. In der Auswahl der Subordination und des Grades der Ausführlichkeit hat die historische Kunst noch Vieles zu leisten.

B. Methode der Verbindung der Begebenheiten, und des Vortrags. — Ein grosses Problem bleibt immer dieses: wie ist, da die Geschichte ein Continuum seyn soll, innige Anreihung einer Philosophie an die Andere möglich, da doch jeder Denker von vorne angefangen hat und auf eigne Art gebildet werden muſste. — Bei der Verbindung der Begebenheiten tritt aber die Unterscheidung einer allgemeinen und einer Special-Geschichte ein. Für den Vortrag ist die blos ethnographische Methode unstatthaft; denn sie ist a) zufällig und auf das Aeussere, nicht auf die Wissenschaft; b) unhistorisch; c) unpassend für diese Wissenschaft; deren

*) Fülleborn's Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 4. St. S. 180.

Geschichte, wenn sie mehr als blosse Geschichte der philosophischen Cultur (was sie dann seyn würde) seyn soll, sie nicht verträgt. Diese Wissenschaft gedieh nur bei wenigen Völkern, ja sie wurde vielleicht nur bei Einem alten Volke zu einem historischen Continuum. Eben so verwerflich würde die blos chronologisch-biographische Methode seyn. Auch muſs eine Verbindung der äusserlich verwandten Secten und Systeme keinesweges statt finden können. Sie sey vielmehr diejenige, welche Alles der realen Grundlage, — nicht nach Schulen, Systemen und Sprache, — sondern nach Denkarten und Methoden, welche sich formell beherrschend zeigen; — mithin eine genetisch-systematische. Diese stellt dann dar, — nicht wie sich der philosophische Geist subjectiv, — sondern wie sich die Wissenschaft (objectiv) gebildet hat. Sie sieht auf das Objective im Subjectiven.

C. Eintheilung der Geschichte der Philosophie. — Nach einer richtigen Eintheilung erhalten wir a) eine allgemeine Geschichte der Philosophie — der Menschen (nicht der Völker) und b) eine besondere Geschichte der Philosophie — chronologisch und detaillirt. Ueber beide s. Unten.

D. Abtheilung in Perioden. — Diese blieb immer am weitesten hinter dem Ideale zurük; sie, die so viel und noch mehr für die Geschichte ist, als für wissenschaftliche Werke ein zwekmässiger Plan. Perioden sollen nicht blosse Ruhepuncte, noch willkührliche politische (äusserliche) Zeiträu-

me

me,*) sondern charakteristische Epochen und durchgreifende Hauptveränderungen in der Entwiklung der Wissenschaft seyn, welche theils die Uebersicht erleichtern, theils das Urtheil leiten, vorzüglich aber die Nothwendigkeit darstellen. Die Wahl derselben ist schwierig, und daher noch durchaus unvollkommen. So blieb selbst Tennemann, wie er gesteht, bei dem Allgemeinen stehen. Es wird ein durchdringender Blik erfordert, das Wesentliche an dem Streben des philosophischen Geistes von dem Zufälligen, und zwar nach festen Regeln und nach einer reinen Idee von der Philosophie, zu unterscheiden. Insbesondere erschwert hier die Stetigkeit der Natur. Die Perioden sollen charakteristische Grundverschiedenheiten auszeichnen und dennoch zugleich das Verschiedne im Werden dieser Grundverschiedenheit bemerken. Ich unterscheide a) Grundperioden für die allgemeine Geschichte, und b) Epochen für die Specialgeschichte, d. i. historische Bezeichnung der Hauptveränderungen mit den individuellen Urhebern. Für jene liegt der Grund in den Hauptacten des menschlichen Geistes, oder in dem Gegensazze zwischen der (objectiv werdenden) Anschauung und der Reflexion. So erscheint sie als nothwendige Epocheneintheilung. Diese hingegen sind wieder nicht nach dem Geiste der Tonangebenden Philosophen zu wählen, sondern entweder nach dem kenntlichen Hervortreten charakteristisch verschiedener, subjectiver Richtungen, als Thätigkeiten, Denkarten, — als Philosophieen, oder

---

*) S. Tiedemanns Geist der spec. Philosophie. Vorrede S. 30.

nach dem daraus resultirenden Geiste der Philosophie, wobei der Gang entweder von der oberflächlichen zur scharfen Auffassung der Gegenstände, oder von der unreinen und unvollständigen Aufstellung der lezten Grundsäzze zu der bestimmten genommen werde. Beide Verfahren aber stehen in Wechselwirkung.

Die Beurtheilung, ein mit der Darstellung verbundenes Geschäft, ist gerichtet a) auf den logischen Gehalt, d. i. die Bestimmtheit,*) die Deutlichkeit,**) den Zusammenhang, die Bündigkeit, nach ihren verschiedenen Graden; b) auf die Beziehung theils gegen unmittelbare Vorgänger, wobei die Verdienste des Eigenthums in Rüksicht gezogen werden, theils gegen Entferntere, nach den Gesezzen des Parallelismus; c) auf die höchste Aufgabe der Philosophie, d. i. den wahren allgemeinen Geist philosophischer Systeme. Der Geist eines Systems aber (dies gegen Degerando) ist weder nach dem (empirischen) Verfahren, noch nach den Wirkungen zu beurtheilen, sondern nach Zwek und Consequenz. Allein man hüte sich in irgend einem System eines Philosophen eine absolut durchgeführte Consequenz (im Denken und Handeln,

*) Die Bestimmtheit der Philosopheme, so wie ihrer Gründe ist blos logisch; denn es kommt auf die Untersuchung zurük, ob die Behauptungen aus Gründen richtig und zureichend abgeleitet seyen.

**) Ob die alten Philosophen bestimmte Deutlichkeit hatten, das läſst sich dadurch ausmachen, daſs man ihre Begriffe nach den jezzigen miſst und fragt, in wie weit sie sich einem näherten?

— im Construiren der Prämissen und Folgerungen, — in Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere) zu erwarten. Die Natur zwingt den Irrenden zur Inconsequenz. Mehr als Consequenz gelten auch richtige Principien. Doch sind diese einmal gefunden, so ist jene immer noch nicht leicht zu gewinnen.

Für die Beurtheilung der Philosopheme kommt ein wichtiger Unterschied in Erwägung, dessen Erörterung die vielen Streitfragen darüber entscheidet. Wer zuerst Etwas behauptet habe? wer der erste Urheber einer Meinung gewesen sey?

Es gibt nicht nur verschiedene Arten, sondern auch verschiedene Grade der Neuheit. Hier haben wir also zu unterscheiden: A. Finden heifst das seinem Daseyn nach Vorausgesezte plözlich und von ohngefähr antreffen, ohne darauf auszugehen. Man findet zuweilen auch das Gesuchte, aber nicht sogleich, nur allmälig, oder nur für sich selbst. B. Erfinden heifst das finden, was noch gar nicht, wenigstens nicht in seinem ganzen Zusammenhange oder nicht in dieser bestimmten Form vorhanden war. Der Erfinder ist also Schöpfer von dem, was noch nicht vorhanden war und erst zur Wirklichkeit gebracht werden mufste. C. Entdecken (die Decke wegnehmen) sezt ein Suchen voraus und ist, bereits Vorhandenes oder als wirklich Vorausgeseztes, aber Ungekanntes erkennen. — Fragen wir nach dem Werth, so hat Jedes seinen besondern, doch nur Eins den höchsten. In der Beurtheilung dieses Werthes kann aber leicht Täuschung irre führen. So scheint es, als ob weit mehr Geisteskräfte erfordert

werden, etwas Unvorhandenes zu erfinden, als etwas Verborgenes zu entdecken. Das Erfinden scheint mehr schöpferische Kraft, das Entdecken nur Scharfsinn zu erfordern. Allein das Entdekte konnte so tief verborgen liegen, daſs es nur durch Geniuskraft entdekt werden konnte.

Zuweilen kann es ungewiſs seyn, wem man die Erfindung einer Wahrheit zuschreiben soll. Bei der Vergleichung der Alten und Neuern ist dann zu bemerken, daſs durch die blosse Uebereinstimmung ihrer Lehren den Neuern die Ehre der Erfindung nicht genommen werden kann, so lange nicht erwiesen ist, daſs die Alten sich eben so fruchtbar bemüht haben, und durch eben die Gründe auf ihre Meinung geführt worden sind (z. B. Pythagoras und Kopernikus in der Astronomie).

Jeder Geschichtschreiber hat die Pflicht über sich, unpartheiisch zu seyn. Der Geschichtschreiber der Philosophie hat sich nicht sowohl von dem Vernunftsysteme loszusagen, als von dem Schulsysteme. Seine Unbefangenheit darf aber auch nicht Gleichgültigkeit gegen das Grosse und Wichtige und Höchste seyn, vielmehr muſs er immer einen Maasstab in die Vernunftsysteme tragen.

Die Charakterisirung des allgemeinen Geistes in einer Philosophie behandelt den Geist, in so fern er gemeinsam ist, theils mit dem Geiste der Menschheit, theils mit dem Geiste der Nation (flach oder tief, leicht oder schwer), theils mit dem Geiste der Zeitgenossen in einer bestimmten Zeitperiode (sclavisch oder frei und ungebunden, für oder gegen das Wunderbare oder Spizfindige, für gewisse

Arten des Geschmaks, der Kenntnisse). Es schliefst aber eine solche Charakterisirung einer Philosophie zugleich die Beurtheilung ihrer Vereinigungspuncte, ihrer leitenden Gesichtspuncte, ihrer Principien, ihrer Festhaltung in sich.

Die Charakterisirung des besondern Geistes in dem Urheber betrift a) den poetischen Geist des Erfinders, welcher sich darthut in der Stärke und Ausdauer des innersten Dranges, in der Art des eigenthümlichen Interesse, in den Wendungen der Phantasie; b) den philosophischen Geist des Denkers, — als Selbstdenkers, der abspringend oder zusammenhängend ist; c) den rhetorischen Geist des Schriftstellers, der sich lebend und belebend, bestimmt, trocken, lieblich — zeigt; d) den praktischen Charakter, — also das Verdienst in Umwandlung, oder nur in besserer Begründung durch Beweise, theils für die Zeit, theils für das Ewigbleibende.

Eine dritte Art der Charakterisirung betrift den besondern Geist einzelner Theile des Systems, — einzelner Dogmen. Bei derselben blieben Platner, Tiedemann, Buhle etc. stehen.

Ausser solcher Behandlung des geschichtlichen Stofs frägt die pragmatische Erklärung nach, ob etwas und in welcher Form es erschien. Sie erforscht 1) die Ursachen, die innere sind, und erklärt theils aus der herrschenden Kraft, theils aus der vorwaltenden Richtung, theils endlich aus dem Grade des durchgreifenden Willens. Sie erklärt aber auch 2) die Veranlassungen, welche äussere sind. Hierbei ist es Regel, nicht zu Vieles aus der poli-

tischen Geschichte zu entnehmen, sondern mehr die Erziehung im Grossen und Kleinen, also Verhältnisse, Schiksale etc. darzustellen. Noch immer sind die Veranlassungen nur wenig enthüllt, welche die Genies in gewissen Zeitpuncten wecken und auf bestimmte Gegenstände richten.

Wenn ist das Studium der Geschichte der Philosophie zu beginnen? — Auf Schulen? vor der Philosophie selbst?

Es beginne das Studium vor der Philosophie. Nicht dem wird die Geschichte einer Wissenschaft unverständlich seyn müssen, der nicht die Wissenschaft selbst schon kennt; denn dann dürfte sie nie gelernt werden. Die Philosophie unsers Zeitalters besteht aus verschiednen Systemen, und es werden und sollen die Selbstdenker immer wieder neue, wenigstens eigne Systeme bilden. Es lehrt diese Geschichte nicht die Philosophie, wohl aber das Philosophiren, das ächte und gelingende Anstreben zu der Einen Philosophie, und so bereitet sie zur Philosophie vor. Der Anfangspunct einer Wissenschaft ist der Endpunct ihrer Geschichte.

Es werde das Studium schon in Schulen aufgenommen.*) Sie disciplinirt den Geist, bei der Ue-

*) Dies haben schon die Arbeiten von Büsching, Resewiz, Gedike und Eberhard gezeigt. Resewiz im deutschen Mus. 1784. St. 10. S. 362. Gedike in s. Schrift über den Begrif einer gelehrten Schule. Berlin 1802. S. 37. fand in

bung des Scharfsinns uud befreit von Auctoritätswahn. Sie bereitet das Studium der Philosophie vor und wizt die Wißbegierde, indem sie Vorschmak gibt. Ich bin mit Fülleborn überzeugt, daſs eine frühe Bekanntschaft mit Sokrates und A. in gehörigem Maase Jünglinge ungleich besser auf die Philosophie vorbereiten würde, als unsere eigentlichen Compendien.

Dieses Studium werde aber eingeleitet mehr als Geschichte der Cultur überhaupt, und es seyen nur die Hauptzüge des Fortgangs des menschlichen Geistes verzeichnet; nicht Detail der Meinungen, sondern vorzüglich Darstellung des menschlichen Strebens nach dem Vollendeten auf dem Gebiete der Philosophie, bei der die falschen Richtungen nicht zu tief zu verfolgen sind.*) Es kommt zugleich darauf an, a) wann der Mensch überhaupt für Philosophie empfänglich und für ihr Verfahren reif ist; b) wann sich seine Urtheilskraft ausbildet. Hier fragt es sich zugleich, ob es gerathen sey, zunächst über die Resultate, auf die eignes Nachdenken füh-

---

dem Studium der Geschichte der Philosophie die beste Vorbereitung zum eigentlichen Studium der Philosophie und das sicherste Verhütungsmittel gegen Nachbeterei und Sectengeist.

*) Vgl. Christian Weiſs über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipz. 1800. Auch hat Dorsch in s. ersten Linien jener Geschichte der Weltweisheit in s. Beiträgen zum Studium der Philosophie, 1. Heft 78 S. manches Gute über akademische Methodik. — Boysen, der nach Heineccius Lehrb. unterrichtet worden war, tadelt in s. Lebensbeschreibung S. 40. die Vernachlässigung des Unterrichts in der Geschichte der Philosoph. auf Schulen.

ren soll, historisch gewiſs zu seyn, also, ob der Schüler anfänglich nur fremde Ideen zusammenreihen und feststellen, ob er an fremdem Stoffe seinen Scharfsinn und seine Beurtheilungskraft üben solle, ehe er selbst erfinde. — Bei der Philosophie selbst zugleich Geschichte derselben zu lehren (nach dem Beispiele Feders und Platners), kann nur statt finden, wenn es nicht bei manchen Lehren nur angewendet wird, und nicht oberflächlich und einseitig geschieht. Vielmehr dürfen in einem Compendium der Philosophie nur die Epochen jeder Lehre abgeschnitten und diese charakterisirt werden, besonders um die Formeln kennen zu lehren.

Noch vermissen wir für das Studium der Geschichte der Philosophie ein den Forderungen entsprechendes Compendium. In diesem sollten sich theils mehrere Methoden vereinigen, theils sollte die einzig mögliche Methode, diese Geschichte wissenschaftlich zu bearbeiten, wie auch ihr eine disciplinarische Form zu geben, aufgenommen werden. Diese geht vom Allgemeinen zum Speciellen (nur auf niedern Schulen mag dies umgekehrt werden). Ein solches Compendium würde nach folgendem Plane verfahren müssen.

I. Einleitung. a) Historischer Theil. Geschichte ihrer bisherigen Bearbeitung. b) Kritischer Theil. Wie streift man das individuelle Gepräge für die andern Wissenschaften ab?

II. Plan. Quellen: a) Innere, der menschliche Geist. b) Aeussere, die Sprache.

1) Allgemeine Geschichte der Philosophie. a) Urgeschichte, Kindheit. Uebergang von Thierheit

zur Barbarei, von Barbarei zur völligen Cultur. b) Philosophische Cultur. c) Philosophie nach ihren verschiedenen Geistern.

Der Gang werde im Grossen 1) innerlich charakterisirt — (sinnlich, physisch); — 2) von den Wissenschaften (z. B. von Physik zur Metaphysik, vom Idealismus zur Moral) gezeichnet. Dabei die Geschichte der philosophischen Denkarten, als Idealismus, Materialismus, Pantheismus. Uebrigens wird hier die Erwähnung der Nationen oder Philosophen, überhaupt werden die Namen ausgeschlossen, höchstens nur in Klammern die Epoche machenden, (der Milesier Thales, der Samier Pythagoras, der Athenienser Sokrates, der Teutsche Kant) angegeben.

2) Allgemeine Geschichte der philosophischen Wissenschaften. a) Der Methodik, b) Psychologie, c) Logik, d) Aesthetik etc. Hier ist die Erwähnung mancher Namen, und zugleich des Individuellen nöthig.

3) Geschichte der Philosopheme, der Philosophieen, einzelner Denker, Völker, Länder, Religionen, (z. B. Philosophie aller Christen — der Lutheraner). Geschichte der Bekenner einzelner Philosophieen, d. i. der Nachbeter, Schüler. Hier als Einleitung. a) Geschichte der Sprache jedes Volks. b) Lebensgeschichte. — Psychologische Entwickelung. —

Hier beginnt die äussere Pragmatik. Hier zugleich Localgesch. der Philosophie, geographisch.

I d e e n

zur allgemeinen Geschichte der Philosophie.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie macht die Naturgeschichte der denkenden menschlichen Vernunft, so wie die Weltgeschichte die der handelnden menschlichen Vernunft aus. Dennoch ist sie nicht blos Entwiklungsgeschichte der menschlichen Denkkraft, sondern auch ihrer Richtungen und Productivität. Im Gegensazse zur Besondern kann sie objective Geschichte heissen.

Die besondere Geschichte der Philosophie ist Darstellung der bedingten Wirksamkeit der menschlichen Vernunft, so gleichsam subjective Geschichte. Sie zeigt, wie aus dem Vergangenen, aus den vorhandenen und bekannten Producten wird und sich entwickelt das Künftige und Unbekannte; wie an das äusserlich Gegebene sich anschliesst das innerlich Gegebene (z. B. an eine Nationalreligion die Geistesgabe eines Nationalen); wie sich an das relative Allgemeine (z. B. an den Geist Einer Zeit, Eines Volkes, Einer Verfassung und Schule) anknüpft das Individuelle. Diese Geschichte aber ist mehr als eine Reihe von Biographieen; auch

mehr als eine Reihe von Auszügen aus einzelnen Schriften der Philosophen, gesezt auch sie wäre kritisch und gedrängt; eher würde sie eine Darstellung von den Haupt- und Nebenrichtungen der Productivität jedes Verfassers seyn.

Die allgemeine Geschichte geht vom Ganzen zum Einzelnen hinab; die besondere Geschichte vom Einzelnen zum Ganzen. — Diese könnte also von Dogmengeschichte erst zu Systemsgeschichte, bis hinauf zu dem vollkommensten architectonischen System, das wir etwa haben, fortschreiten, und mithin nicht ethnographisch, sondern der wissenschaftlichen Rüksicht untergeordnet seyn. Jene sieht mehr auf das Object, diese mehr auf das philosophirende Subject. Je fragmentarischer die Objecte ergriffen wurden, desto flacher findet sich die subjective Philosophie. Jene liefert eine Geschichte der Philosophie in dem freien Aufstreben der reinern Geister; diese eine Geschichte der Philosophieen in vielfältigen Schranken der Zeit, des Orts, der Menschen, wobei die Wiederholungen gleicher Bemühungen eintreten. Bei der allgemeinen Geschichte wird der Historiker minder an die Menge und Vielartigkeit des Stofs gebunden; daher sie selbst kürzer ist, ohne Umwege aufzeichnen zu müssen.

Die Universalgeschichte der Philosophie stellt die allgemeinen und die charakteristisch verschiedenen Bestrebungen der menschlichen Vernunft, die Idee der Philosophie zu realisiren, auf, und

zeichnet gleichsam die centripetale Tendenz der ganzen Menschheit zur Wissenschaft.

Ihre Quellen sind:

1) Die Specialgeschichte — *a posteriori* — der Philosophieen. Hier wird aus dem schon geläuterten Stoffe das Gemeinschaftliche abstrahirt. Dann könnte sie jedoch nicht eher vollendet werden, als nach Vollendung der Specialgeschichte, — mithin lange noch nicht, ja nie. Vielmehr aber kann es noch nicht eine wahre, zusammenhängende Specialgeschichte der Philosophieen geben, bis nicht ein allgemeiner Typus gefunden ist; denn diese stellt den subjectiven Zusammenhang der allgemeinen Richtung, mit der Individualität des Urhebers derselben dar.

2) Die Natur des menschlichen Geistes — *a priori*, — die älteste und die unvergängliche Quelle. Hier wird das Nothwendige und Allgemeine in dem Naturgange der Vernunft, in dieser bestimmten und höchsten Richtung festgesezt. So liefert diese Geschichte mehr das Mögliche, die Specialgeschichte das Wirkliche, die bestätigenden, begränzenden und erhaltenden Belege.

Die Hülfsmittel für Gewinnung derselben sind fast noch nirgends nachzuweisen. Nur einzelne Theile derselben haben Einige. Socher scheint zuerst, als Historiker der Philosophie, Etwas dieser Art geahndet zu haben; wenn er nur statt der architectonischen Vorstellung des Ganzen der Philosophie, das Werden derselben dargestellt hätte, ob er gleich auch dann nur das Streben nach einem Systeme verzeichnete. Eine ganze Psycho-

logie brauchen wir hier nicht, wie sie Socher darstellte; wohl aber auch (doch nur: auch) eine Anwendung psychologischer Grundsäzze.

Die kritische Philosophie hat es allein zuerst gewagt, die einzelnen möglichen Philosophieen zu bestimmen und Beiträge zur allgemeinen Geschichte geliefert. — Vgl. Problematische Elementartabelle zur freien Uebersicht aller möglichen Philosophieen und zur systematischen Anordnung der Geschichte der Philosophie — in Buhle's und Bouterweks götting. philos. Magazin, 1. Bd. S. 181. 198. Ueber die Entwiklung des Denkens, in Buhles götting. philos. Museum, 2. Bd. 2. St. S. 3—33. Tennemanns Betrachtungen über die erste Entwiklung des philosophischen Geistes. S. 29 des ersten Theils seiner Gesch.

Das Geschäft der allgemeinen Geschichte ist durchaus philosophisch, nicht historisch, höchstens empirisch-psychologisch. Es geht hinaus auf eine mehrfache Bestimmung, nemlich: der Möglichkeit des Philosophirens überhaupt und jeder Philosophie insbesondere, des Ganges, des Geistes und der Ursachen (Denkarten), der Form des Philosophirens.

Die Gränzbestimmung ihres Umfangs läßt sich also festsezzen:

1) Der Endpunct (*Terminus ad quem*) ist bei der Geschichte jeder Wissenschaft der Anfangspunct der Wissenschaft selbst, und so liegt er für die Geschichte der Philosophie in der — unerreichbaren, blos durch Annäherung zu gewinnenden — wahren Philosophie, die zwar ist, jedoch nur in der Idee.

2) Der Anfangspunct (*Terminus a quo*) dieser Geschichte ist das Aufsprossen des ersten, noch rohen Keimes der Philosophie; das erste, noch schwache Aufstreben; das einfältigste Philosophiren und der erste Gebrauch der Vernunft.

Aus dieser Bestimmung des Anfangspunctes erhellt schon, daſs die Urgeschichte der Philosophie nicht die Urgeschichte der Menschheit sey.

Der Mensch fing nicht auf der ersten Stufe seiner Bildung an zu philosophiren; auch der schwächste falscheste Vernunftgebrauch sezt Vernunftentwiklung voraus. Der erste Mensch konnte also kein Philosoph seyn, so wenig als noch jezt Kinder geborene Philosophen sind.

Anthropologische Geschichte des philosophirenden Geistes.

Wir gehen hier nicht aus von den ersten Gegenständen der Philosophie, aber auch nicht vom Ursprunge der Philosophie in ihrer höchsten Form, der Zeit und dem Orte nach. Vielmehr beginnen wir mit dem Ursprung der Philosophie in ihrer niedrigsten Form, — des ersten Philosophirens, und zwar: a) des blossen allgemeinen Denkens und unwillkührlichen Nachdenkens; b) des eigentlichen Vernunftgebrauchs im raisonnirenden und wissenschaftlichen Denken und Erkennen. *)

*) Aristoteles faſste zuerst hierzu die blendende Hypothese, welche nach ihm von Andern wieder aufgefaſst wurde — vom

Was dem Philosophiren zum Grunde liegt, sind theils **ursprüngliche**, theils **unmittelbare Bedingungen** für dasselbe. Allen Ursachen aber, die mehrere sind, ist es gemein, daſs sie nur dem **Menschen** zukommen. Die Bedingungen aber sind:

a) das **Bedürfniſs**.

Wahre Philosophie bleibt Bedürfniſs. Sie sezt einen Ton des innern Lebens voraus, welcher als der heilige Ernst des Gemüths und die ehrwürdige Sorge für das Ewige betrachtet werden muſs. Dies Bedürfniſs aber wird durch den Urgrund alles Philosophirens vermittelt, einem **Grundtriebe**. Es kann aber dieser Grundtrieb nicht der Selbsterhaltungstrieb, noch der Erweiterungstrieb heissen, da jener zu niedrig, dieser zu unbestimmt erscheinen würde; eben so würde er zu egoistisch als Streben nach Unabhängigkeit und selbstständiger Herrschaft bezeichnet werden. Vielmehr ist es der Trieb nach dem **Unbedingten** und **Unendlichen**, nach dem unendlichen Wissen, neben dem, jedoch nur allmälig, erwachenden Bewuſstseyn seiner Unendlichkeit (Gewissen). Darin sind schon die verschiedenen

---

dem plözlichen Erwachen des ersten Menschen. Dagegen sprach **Degerando** in s. Vergleichung der Geschichte der Systeme etc. Th. 1. S. 50. **Aristoteles** sagt *Metaph.* I. 2. διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. — **Degerando** sah ein, daſs mehrere Ursachen mit wirken; dennoch lieſs er den Fortgang noch zu geschwind eilen. — *Jo. Jac.* **Mayer**: *Cur homines coeperint philosophari. Lips.* 1698. 4. leitet die wahre Philosophie aus den nach dem Falle entstandenen Bedürfnissen, die *curiosa, vana philosophia* aus dem Staunen ab.

Denkarten gegeben; es muſs der Geist darin anfangs icarisches Schiksal haben, ehe er seine Kräfte prüft und mit dem Ziele vergleicht.

Es strebt in der Vernunft ein höherer Genius, der uns durch Einigung mit uns über die Wirklichkeit hinzieht, zur Unendlichkeit. Jener Trieb aber wird kenntlich als Trieb des Fortschreitens auf verschiedenen Entwiklungsstufen, nemlich 1) in der Neugier des Knabens; 2) — dann auf das Wahre bezogen, in der Wiſsbegierde, die sich bestimmter und geistiger zeigt. Der Jüngling möchte die ganze unendliche Welt in seinen Geist übertragen und Alles wissen. 3) — in der Begierde nach Wahrheit, nach Zusammenhang und Uebereinstimmung in Allem. Da will Niemand irren und jeder Irrende hält seinen Irrthum für Wahrheit. 4) — endlich in dem architectonischen Triebe der Vernunft, vermöge dessen sie Allem, selbst dem Ungleichartisten Einheit zu ertheilen strebt.

b) Fähigkeiten.

Die Bedürfnisse wecken Fähigkeiten, deren Keine ohne die Andere besteht. Menschliche Fähigkeiten aber sind es, die dem Philosophiren zum Grunde liegen. Ganz arm an Fähigkeiten tritt der Mensch auf, weil er blosse Anlage, nicht einen festen Instinct hat. Doch diese Anlagen sind angelegt zu Allem, und in ihm liegt die Möglichkeit Alles zu werden; nur muſs er es suchen. Durch Perfectibilität ist er zu dem grossen Freigelassenen und zur Beherrschung seiner selbst gestempelt. Seine Armuth wird zur Quelle seines Reichthums. Wenn die Geburt den Menschen gleichsam losreiſst

von

von der Mutter und er dann allein steht, so kehrt er wieder zur grofsen Mutter, dem All zurük. Schon regt sich in ihm der ewig regsame Trieb der Vernunft.

Es kann aber die Perfectibilität nicht in der Organisation gegründet seyn; diese enthält nicht die absolute Ursache, sondern nur die äussere Bedingung. Im Innern des Geistes liegen die Fähigkeiten, aus denen das Philosophiren hervorgeht; selbstthätige schöpferische Einbildungskraft, die mit dem gesammten Denkvermögen verwebt ist; Sprachfähigkeit; Besonnenheit; Vernunft und in ihr die absolute Selbstthätigkeit, mit deren Entwiklung das Streben nach Unterordnung unter Einheit beginnt. Die Vernunft ist sogleich da, allein als ein Kind, dessen Lehrer erst seine (oft lange) Vergangenheit (Erfahrungen) ist.

Vor der Entwiklung der Vernunft ist der (moralische) Instinct von der Natur dem Menschen als Vormund gesezt, bis die helle Einsicht ihn mündig macht. Ihre Entwiklung schreitet so aufwärts, dafs schon die ersten hellen Vernunfterzeugnisse Thätigkeit und Entwiklung andrer niedrer Kräfte voraussezzen. Diese können in der Folge nicht aufhören mitzuwirken. Denn jede Fähigkeit liefert der Andern Stof zu und die Folgende steht immer noch unter der Vormundschaft der Früheren; die Folgende wird gewekt, je weniger die Vorige gnügt und hinreicht, und je mehr Hindernisse die Befriedigung jener Bedürfnisse findet. Daher trägt sogar jedes Vernunftsystem noch immer Spuren der Vorzeit. Die Gränze der Uebergänge verläuft sich zwar

so unmerklich, dass sie nie streng bestimmbar ist. So aber muss es seyn; denn der Vernunft mangelte sonst Stof und Reiz. Nur dann sollen die niedern Kräfte nicht mehr ihre Herrschaft üben, wenn schon die höhern Geisteskräfte zur Thätigkeit kommen. So hatte die Sinnlichkeit nicht allein auf die bildliche Einkleidung, sondern auch auf den Gehalt derselben Einfluss und sie hemmte die Fortschritte. Allein auch in der Periode der Sinnlichkeit wirkte schon Verstand und Vernunft, ohne die jene nicht entwickelt wird.

Im Kampfe mit der Natur und sinnlichen Bedürfnisse steigt die Kraft und so auch das Interesse.

Dazu kommen äussere Bedingungen der Entwiklung des philosophirenden Geistes. Die Hindernisse werden weggeräumt, und nun vermag erst der Mensch, selbst seine Kraft zu versuchen. Unter jenen Bedingungen aber werden enthalten: a) ein Grad von Wohlstand und gesicherter Existenz, der diese Cultur zuläſst, oder, der den Menschen über das sorgenvolle Arbeiten für seine thierischen Bedürfnisse erhob, — eine schon durch geordnete Gesezze begründete Ruhe in Staaten. Daher muſste das Philosophiren bei solchen Völkern am ersten kommen, welche äussere Musse hatten, verbunden mit der höhern Energie der Vernunft. Daher muſste der erste Philosoph ein Bürger seyn, und nur dann erst konnte er sich ruhig als Weltbürger denken. Eine Sphäre politischer Freiheit wird vorausgesezt. b) Die Sprache ist älter als die Philosophie, obgleich diese älter als die (Buchstaben-) Schrift. Daher wurde die Philosophie zuerst münd-

lich fortgepflanzt, und durch eine lebendige, kraftvolle und kraftweckende Mittheilung; daher konnten sich aber auch von den ältesten Philosophen nie eigentliche Ausdrücke, aber auch eben so wenig ihre eignen Worte erhalten. Der Geist der Sprache aber hatte wesentlichen Einfluss auf die philosophirende Menschheit. c) Andere Producte, — beginnende Künste. d) Kurz, das Erwachen der Humanität. Daher ist Philosophie nur Eigenthum des Menschen; daher kann der wahre Philosoph nur der reine, gute Mensch seyn.

Entwiklungsperioden.

Zuerst erscheint die Periode der Thiermenschheit oder der Sinnlichkeit. Hier finden sich Gebrauch und Production des (endlichen, thierischen) Sinnes, der vorzugsweise hier cultivirt wird. — Hier also die Producte der unmittelbaren Empfindung und Wahrnehmung, — Beobachtungen und Erfahrungen. Der thierische Kunsttrieb ist rege, und als Kind lebt der Mensch hier hülflos und bedürfnissvoll im Zustande des thierischen Bedürfnisses. Troz dieser Unbehülflichkeit wird bald Selbstbehülflichkeit als der erste Grad der Unabhängigkeit ausgebildet. Die Energie d. i. die gewaltige Heftigkeit des Instincts schien neben seiner Schwäche ihn zum Preis der Thiere zu machen; doch er überwand. Ist auch sein Zustand ein träumender, so ist ihm dennoch, auch troz der Unsicherlichkeit seines Instincts eine grössere Mannichfaltigkeit in Genüssen und in Befriedigung seines Thuns möglich. Träumt er auch, so hat er dennoch schon eine Philosophie durch den Sinn.

So ist schon hier ein Zustand eingetreten, den man gleichsam der Zustand der philosophischen Unschuld, bei einem natürlichen, doch unentwickelten Wahrheitssinn nennen könnte. Er läſst sich nicht mehr historisch nachweisen und bleibt nur Idee; als Naturzustand muſste er aber der Ursprüngliche seyn. Negativ könnte er als der Nichtculturstand philosophischer Art bestimmt werden. In ihm bildet der Mensch noch eine Totalität durch das Herrschende im Instinct; Denken und Empfinden ist ihm Eines und er weiſs nicht, daſs er denkt, (dem Dichten entgegengesezt) sondern nur das, was er denkt. In diesem Hingeben für jede Empfindung verwirrt sich ihm Alles und er selbst ist verloren und seinem eignen Auge verhüllt. Der Umfang dessen, was sich ihm von Gegenständen darbot, war auch gering, so wie Wahrheit für ihn höchstens in so fern da war, als er das, was er bevor betastet, gehört etc., für Wahrheit ansah, ohne sie von dem Entgegengesezten zu unterscheiden. Eben so war der Naturmensch weder gut noch böse, weder sittlich noch unsittlich.

Mit sich, seiner Natur nach, und mit der Welt einig, und in diese zugleich verschmolzen, lebt so der Mensch im kindlichen Frieden. Mit dem Aufhören dieses, freilich nicht langen, Friedens beginnt der erste philosophische Culturzustand. Das erste Erwachen aus dem thierischen Schlummer ist ein schmerzliches. Die Noth und mehr als ein Fall reiſst ihn aus seinem Zustande dumpfer Behaglichkeit und leichtsinniger Unbesorgtheit. Die Noth führt zum Gefühl von Mangel und Blösse, zu

einer Naktheit, die lästig wird. Mit dem ersten Gefühl des Bedürfnisses entsteht Gefühl seiner Ohnmacht und seiner Stärke im Kampfe, d. i. im ersten Anwenden seiner Kraft. Eine Trennung sehr mannichfaltiger Art tritt ein. Getrent ist nun des Menschen Unruhe und Glük, Wünschen und Geniessen, Ringen und Erreichen; eben so seine Gegenwart und Vergangenheit, sein Streben und Thun, sein Wollen und Können.

In dieser Trennung ist schon die Sonderung aller Menschenkräfte gegeben, und das, wodurch er aus dem schwankenden Zustande allmälig zu einem bestimmten, aus dem sichern in einen unsichern übergehen soll. In dieser Unruhe liegt der erste Wecker tieferer Kraft; denn im Leiden wird der Mensch grofs und der Gram führt zur Weisheit.

Das Thier hört auf, der Mensch beginnt; die Periode der Vermenschlichung tritt ein. Der äussere Zustand ist gemächlicher geworden, der Geist ruhevoller. Die Vernunft ist erwacht, die Denkkraft rege und es ahndet der Mensch sein Selbst, doch nur erst im Spiegel der Einbildungskraft. Hier dichtet der Mensch; die Zunge wird von der thierischen Stummheit entbunden und rohe Töne werden zum Gedicht. Sein Dichten war aber jezt schon ein Trachten, ein Dichten und Trachten nach höhern Dingen, das freilich als Fall erscheinen kann, weil er, dem Instinct entwachsen, fallen mufs. So ist auch sein Dichten nicht Spielen, nicht Versemachen, sondern vielmehr ein Erheben des eignen Genius in eine bessere Welt, der eignen Schöpferkraft zum eignen Fluge, aus

Versuchen und Erfinden. So wird diese Periode zur Epoche der ersten Religion und Mythologie.

Man hat oft gesagt, die Philosophie ist von Poesie ausgegangen. Dies ist wahr und zugleich nicht wahr. Allerdings liegt etwas Poetisches in der Philosophie; allein dieses Etwas ist nur die Form, d. i. theils das Streben, das Dichten und Trachten selbst, τὸ ποιητικόν, kurz, die freie, sich nicht einschränkende, schaffende Thätigkeit, theils die Einkleidung, die Sprache, welche freilich bei den alten Philosophen poetisch klingt, weil man anfangs noch keine Prosa, keine eignen Ausdrücke hatte. Die erste Philosophie war also zwar ein Gedicht; allein nicht als leichtsinniges Spiel der Lust oder gar der Frivolität, sondern ein sehr ernstes, ganz eigentlich heiliges und daher mit Religion gemischtes Streben nach Uebereinstimmung, nach dem lezten Grunde alles Vorhandenen und Nichtvorhandenen.

Von dieser zweiten Stufe der dichtenden Phantasie erhält sich noch ein Rest in allen Philosophieen. Es ist das was man einzelne philosophische Einfälle und wohl Erfindungen, — und im Grossen eine Philosophie der Eingebung nennen mag. Denn Vieles ist gegeben, d. h. theils geerbt, theils nachgeahmt in jeder Philosophie, was nicht weiter untersucht wird; eben so ist auch Vieles selbst gegeben, d. i. von der Phantasie blos dargeboten und von dem Verstand angenommen, ohne von der Vernunft geprüft worden zu seyn.

Das Dichten ist in der Nacht der Phantasiewelt zum Theil ein Wetterleuchten der Vernunft, bewundernswürdig. Der Mensch meint zu denken und

dichtet. Daraus geht eine neue Vermischung neben der Trennung hervor; die Geister- und Körper-Welt verwirrt; Wunder und Wunderkräfte, Seelen und Geister entstehen. Der Mensch begibt sich nun unter seinen ersten Vormund, seinen ersten Beherrscher, — die Götter. Man vertraut der wahren Gottheit und einzelne Begeisterte glauben ihre Vertraute zu seyn, durch deren Geist das Loos des Menschen entschieden war.

Bilder der Phantasie, selbst noch späthin Gedanken, wurden belebte, ja reale Objecte. Darum ward Realismus die erste Denkart, Glaube das erste Wahrheitsgefühl.

Der philosophische Culturzustand geht weiter und gelangt zur Periode der Entwiklung, der Thätigkeit und den Producten des — zwar gemeinen — Verstandes. Die Bilder werden Begriffe und auch diese als Objecte behandelt, zergliedert, entwickelt. Der Verstand bildet neue Vorstellungen, welche nur beschränkte, niedere Begriffe ausmachen; dabei finden sich noch Bilder, und deshalb Prosa in Bildersprache. Der Verstand bedarf nun Erfahrung und mithin einer langen Zeit, um Erklärungen zu unternehmen.

Allmälig beginnt die Reflexion über das Wozu? (Wozu kann ich das Feuer brauchen?) und verständige Beobachtung wird nöthig. Die Technik, die sich nun ausbildete, leitete zur Philosophie. Die Frage: Warum? traf zuerst physisch-moralische Erscheinungen, und wurde anfangs durch Machtsprüche entschieden; z. B. warum bereitet sich der Mensch muthwillig Verderben? Gott verführt sie,

blendet den Uebermuth, sagte Homeros. Später erst mag der Mensch fragen: Woher mir dieser Gedanke? Woraus die Erscheinung der Körperwelt? Ganz spät erst: Wohin gehe ich? Woher kam ich?

So aber erblikt der Menschenforscher das philosophische Streben schon lange vor dem eigentlichen Philosophiren; er erblikt es in jeder männlichen Kraftanwendung, in jeder gemeinnüzzigen Thätigkeit. Der gemeinste Künstler philosophirt, wie es Sokrates in den Handwerksstätten that. Traurig genug, daſs man späthin jene Philosophie nur in Worten, in Schulen und in Büchern fand; — eine Engherzigkeit gegen die Wissenschaft aller Wissenschaften, die in das ganze Leben, nicht blos in das Denkleben eingreifen soll!

Eine vierte Periode zeigt den Gebrauch und die Producte der speculativen Erkenntniſs, das Erkennen des Allgemeinen durch Vernunft. Ideen treten an die Stelle der Begriffe, Regeln werden zu Principien. Wenigstens dachte man hier immer nach Ideen. Denken aber ist hier zunächst die feinste Aeusserung aller Kräfte des reinsten Geistes, seine Spähre aber sowohl das praktische Leben als die Wissenschaft. Beide nemlich dienen einander, und Beide üben die Kraft, und jeder Mensch findet Interesse daran.

Zeigt sich die Vernunft hier als Systemsgeist, so stehen nur Wahrheiten des Systems vor uns und gelten in ihrer Gestalt nur als Wahrheiten, es wechselt Spizfindigkeit und Mystik, Nachbeterei und Streitsucht. Da finden wir Moralsysteme

ohne Kenntnifs der Menschen, Weisheit ohne Erfahrung, Begriffe ohne Bedeutung, und der Geist ist aus dem Auge gerükt. Dennoch bildet sich dabei die Sprache und die Analyse des Denkens.

Als consequenter Denkgeist hält die Vernunft mehr an Regeln, und hat männliche Festigkeit, wenn sie auch ungeprüften Voraussezzungen folgt.

Bewährt sich aber endlich die Vernunft als freie und absolute Selbstthätigkeit, gerichtet auf das Nothwendige, dann ist sie selbstständig und geht von reiner Humanität, von dem ewig fliessenden Quell des eignen Geistes aus. Da finden wir den wahren Weisen im Denken und Handeln, da ist die Rükkehr des ewigen Friedens näher gekommen.

Nach der ersten Befreundung mit der vorher kargen Natur begann das Ende der Herrschaft des thierischen Naturtriebes. Die erste, auch nur halbe, Aussöhnung mit der Natur und dem geselligen Leben, die erste auch nur schwache Vertraulichkeit mit einem gewissen, d. h. noch willkürlichen aber doch geregelten Gange in dem grossen Wechsel der Naturerscheinungen und mit einer gewissen Gewohnheit und einem Herkommen in dem wirklichen Leben war der Schritt zur Philosophie. Der Mensch mufste erst ein Herz zur Aussenwelt fassen, mufste mit ihr umgehen lernen und gern, wenn auch noch nicht gleich vollkommen besonnen, in ihr leben und mit ihr sich beschäftigen, ehe er mit sich selbst anfangen, mit sich einig werden und auf sich achten konnte.

Dies Streben nach Befreundung mit der Aussenwelt sezt ein Bedürfnifs voraus, daher auch ein Gefühl der Leere zwischen ihr und dem Strebenden, das er auszufüllen wünschte. Der Mensch mufste sich also als Fremdling in der Welt fühlen; es mufste ihm vorkommen, als sey es zwar eine interessante Welt, die jedoch weit über ihm stände, welche ein Reich voll Wunder, voll grosser gigantischer Erscheinungen enthielte.

Daher zeigte sich nun die erste entschiedenere, wenn gleich noch schwache und noch unbestimmte, wenn gleich noch mit andern Thätigkeiten vermischte Vernunftthätigkeit. Ihre Stoffe waren nemlich a) vermehrte Erfahrungen oder Kenntnisse, b) und vermehrte Kraftübung. Jene Erfahrungen aber machen eben nicht reinen Stof von blossen und treuen Beobachtungen, sondern viele einseitige Beobachtungen, vermischt mit Erdichtungen und Schlüssen, aus.

Die erste Philosophie war die Religion, das Product des sittlichen Gefühls, welches aber anfangs noch nicht geläutert war, und des Triebes zum Unendlichen; das Product einer begonnenen Unruhe, und zunächst einer ungezügelten Einbildungskraft, welche das grosse allmächtige Leben in der Natur zu zahllosen lebendigen Wesen schuf, und sie als beweglich und willkürlich Handelnde, d. i. als Geister betrachtete. Auf Religion concentrirte sich alles Wissen, und auch die Sagen gehörten zu ihm. Alles war Glaube, das Uebrige war (mechanische) Fertigkeit. In der Religion wurden die Ursachen des Wechsels des Glüks der Menschen an-

gegeben. Jene Geister aber, welche nun erschienen, konnten noch nichts als für uns sehr eingeschränkte Wesen seyn, denn die Welt, ihr Gebiet, war selbst nur eine kleine Erde.

Erfahrung und Dichtung wären hier vermischt. Die Geister begeisterten durch Zaubereien, sie befruchteten durch Zeugung, sie belehrten durch auffallende und bedeutungsvolle Naturveränderungen. Götter regierten die Erde, segneten und verfolgten die Menschen, forderten Cultus.

Aus der Religion ging eben so das erste philosophische System hervor, und hieſs: Mythologie, ein Aggregat von Voraussezungen, die man als die wahre Theologie stehen lieſs.

Der Mensch muſste dazu sich schon zu stärkerm Selbstgefühl oder einer erhabenern Kraſt in sich erhoben haben, erhoben über die kriechenden Thiere, über die Meere zum Himmel und zu den Sternen. Der Hirte ward unter dem Himmel der erste ruhige Beobachter und unter dem immer heitern Himmel zugleich bestimmend die Zeit. Im physischen Lichte muſste erst sein körperliches Auge wandeln, um den hellen Orient in sich aufgehen zu lassen. Daher Astrolatrie der reichste religiöse Keim für Philosopheme.

Es ist eine falsche, und doch noch herrschende Annahme neuerer Geschichtsforscher (wie Buhle's *), daſs der Elementendienst eine alte Re-

*) In der Einleitung zu s. Geschichte der Philosophie (1800). S. 12.

ligion war, und daſs der Glaube an materielle Weltursachen in einem Glauben an eben so viele persönliche Gottheiten überging. Die ersten sinnlichen Menschen beteten nie die Natur an, weder als ein Ganzes noch als einen Theil, sondern immer Wesen, d. i. die lebendigen Kräfte in der Natur, wenn sie sie gleich noch nicht als Kräfte denken, sondern nur als Wesen mit Persönlichkeit träumen konnten. Vielleicht hatten sie aber von diesen Wesen ächtere Vorstellungen als manche unsrer Philosophen von ihren Kräften, da diesen oft die Kräfte nichts als leere abstracte Begriffe, todte Grundursachen sind. Jenen waren ihre Wesen nichts Anderes, als die lebenvollen wirksamsten Kräfte und zwar unmittelbar handelnd, nicht erst nach einer langen Kette von Zwischenursachen, wo die lezte von der ersten oft verschieden sey, ja wo sie einander widerstreben.

Dieses Leben jener Kräfte und diese Wirksamkeit, die sie erfaſsten, war das Stärkste und Energievollste; es war das Fruchtbarste und Vielbewirkende, so daſs die Geister durch ein Machtwort andre Wesen hervorriefen; es war endlich das Schnellste gleich dem Blizze, und das Verbreitetste durch die ganze Natur, bald mehr bald minder, doch überall dasselbe.

Diese Idee hat unsre Philosophie verloren zu ihrem Nachtheile; sie hat sich von der Welt isolirt.

Auf den Hauptstufen, die die allgemeine Religionsgeschichte nach ihrer trüben und ihrer hellen Seite zeigt, ruhen die philosophischen Keime.

Hauptepochen des Geistes des Philosophirens.

1) Periode des (blinden) Glaubens der Phantasie und des Verstandes, auch des Offenbarungsglaubens, wenn auch nicht des Aberglaubens. Die Vernunft lag noch in tiefem Schlummer; als der Instinct den Menschen in einer Zeit geleitet hatte, übernahm der Urheber der Natur selbst seine Leitung durch die Stimme des schuldlosen Herzens.

Diese Periode dauerte noch fort, als sich der Mensch schon losgesagt hatte von dem Instinct. Diese Lossagung, verbunden mit der Schwäche der Vernunft war die Anlage des blinden Glaubens. Die Menschen glaubten allmälig immer mehr, nicht aus Natur, sondern aus Absicht, aus wenigstens dunkelgefühlte Bequemlichkeitsliebe. Die Menschen schlossen sich noch unbedingter und selbstvergessend an höhere Wesen, die ihren Willen nun auch auf anderen Wegen als denen der Natur bekannt machten. Da traten fremde Vormünder des Geistes und selbst des Gewissens der Menschen auf. Vor ihnen war Alles. Das Joch dieses blinden Glaubens trugen die Menschen, doch schon weil sie es trugen, trugen sie zugleich in sich den Keim einer neuen Periode.

Diese folgende Periode wurde schon in dieser vorbereitet und konnte in der folgenden bis zu dem völligen Unglauben übergehen. In jedem blinden Glauben liegt die Ausartung der Willkühr, also auch eines willkührlichen Zweifelns verborgen. Man glaubte zulezt mit Zittern, als werde man wohl mehr glauben als man wolle und dazu

nur genöthigt sey. So fing die Welt und selbst die Vernunft an verdächtig zu werden und die Kräfte des Menschen wurden zu Feinden der Götter. In dem Parteigeiste der spätesten Philosophie finden sich auch hiervon noch Reste.

2) Periode des (blossen) Wissens — einer höhern Art des Glaubens oder des Fürwahrhaltens, nemlich nicht mehr blos subjectiv, sondern auch objectiv, und zwar im Zusammenhange und schlechterdings, apodiktisch gewiſs erkennend. Hier bestimmt die Vernunft den Zusammenhang der Dinge und schreitet vom Grunde zur Folge. Hier glaubt der Mensch Alles zu wissen, Alles zu erweisen und ergründen zu können; und hier geht er zum Uebermuth über.

3) Periode des (willkührlichen) Zweifelns des Verstandes und der Vernunft, an der Menge von heterogenem Stoffe und an der Anmassung seiner Behandler. Die Vernunft erwachte, je mehr der Instinct Hindernisse seiner Befriedigung fand und der innre Zwist vermehrt wurde. Diese Zeit, wo der Mensch nicht ohne Vernunft leben konnte und diese doch auch noch nicht genug entwickelt war, muſste die Unglüklichste, — aber auch die Krafterregenste seyn. Die vorher noch schwache Vernunft wurde jezt stark, jedoch war es die erste wilde Stärke, daher ihre Aeusserungen kek und trozzig, inhuman und anmassend, niederreissend und zermalmend. Vom schwankenden Zustande ging der Weg zu jenen entscheidenden Aufgaben und Preisaufgaben, zur kühnen Behauptung des Nichtseyns aller einzelnen Wahrheiten.

Aus allen Denkarten vereint ergibt sich das einzig wahre Philosophiren und dies ist nicht die Einigkeit der Meinungen, sondern das freie Streben, das Wahre festzuhalten, und stets intensiv und extensiv fortzuschreiten zur gesezmässigen Gewinnung der höchsten Idee. Die Vereinbarkeit dieser Denkarten zeigt schon der Umstand, dafs sie nirgends ganz rein sind, sondern in einander übergehen.

In dieser Zeichnung aller menschlichen Wissenschaften sind zugleich die möglichen

Hauptarten oder Methoden des philosophischen Verfahrens,

und zugleich der wesentlichen Charakter der Philosophie selbst gegeben. Doch auch hier ist keine derselben ganz rein, vielmehr können sie in mannichfachen Mischungen existiren.

1. Die blos dogmatische und schlechthin behauptende, und daher Dogmatismus. Diese zeigt sich als ein positives und zuversichtliches Verfahren; thetisch. Sie beginnt von zuversichtlich, gläubig angenommenen Voraussezzungen und entscheidet schon vor der Untersuchung, einen willkührlichen Anfangspunct annehmend. Sie war die älteste Denkart, insofern die Meinung (δόγμα) dem Glauben am nächsten steht, auch war sie mehr oder minder despotisch. Die erste Gestalt des Dogmatismus gränzt an den blinden Glauben, in dem man sich dem grossen und ungemessenen Triebe nach

unendlichem Wissen unbedingt hingibt, ohne die Schwierigkeiten zu erwägen, ohne herkömmliche Principien zu prüfen, wobei das Urtheil sogar in kecke und stolze Machtsprüche übergeht. Das Loos eines solchen Dogmatismus ist früh oder spät unausbleiblich, nemlich Widerstreit mit sich selbst, theils praktisch durch Anmassung und Intoleranz, theils theoretisch durch Verirrung des Verstandes in die öden Labyrinthe der Speculation. Im mildern Sinne bewährt sich die dogmatische Methode als die Festsezzende, zuversichtlich Behauptende.

Das Hauptfeld, auf dem der Dogmatismus herrschte, war die Hyper- oder Metaphysik. Dennoch war auch diese ein formeller Uebungsplaz des philosophirenden Geistes, auf dem er für die höchste Weisheit vorgeübt und erzogen wird.

2. Die skeptische oder die mistrauisch forschende Methode, fälschlich die Bezweifelnde genannt. Sie zeigt sich als ein negatives und bedenklich mistrauisches Verfahren; antithetisch. In der philosophirenden Vernunft gibt sie eine sehr merkwürdige Erscheinung ab, die nur zu häufig misverstanden wird. Als Zustand des schwindelnden Gemüths hat ihn die Psychologie, nicht die Geschichte zum Gegenstand. Er entspringt aus dem Mistrauen, vermittelt durch die Entzweiung mit sich und der Erfahrung, und kann bis zur Verzweiflung über das (bisherige) Mislingen gehen. Als Methode ist der Skepticismus einmal eine blinde und unphilosophische Denkart, die zu einem verlarvten Dogmatismus wird, wenn er die Unmöglichkeit objectiver Wahrheit zu erkennen, behauptet.

tet. Eben so würde sein Charakter ein dogmatisches Verfahren seyn, wenn die Skepsis (wie Bardili annahm) eine Erkenntniſs der Unerkennbarkeit der Dinge wäre. Dieser unächte Skepticismus erscheint aber theils als unnatürlich in dem kranken Seelenzustande eines Zweiflers und Verzweifelnden, theils als unvernünftig, wo er Nichts zugeben will, theils endlich inconsequent, wenn er dogmatisirt und namentlich das Dogma oder die Lehrmeinung hat, daſs wir nichts zu wissen vermögen.

Dann aber ist auch die Skepsis eine ächte, die vernünftige, welche ihr Urtheil über die objective Erkenntniſs fortwährend aufschiebt, weil sie Gründe und Gegengründe gleich findet. Dabei werden zwei Bedingungen vorausgesezt: a) daſs sie von gewissen Grundsäzzen ausgehe und Gründe ihrer Enthaltung von einem entscheidenden Endurtheile hat (daher Kant den ächten Skepticismus in dem Grundsazze einer kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit fand); b) daſs sie ihr Urtheil auch nur so lange aufschieben wolle, bis eine feste Ueberzeugung ihre Existenz aufdringen werde und dieser sein Zwek sichre Wahrheit sey. Deshalb gibt es aber nicht sowohl ein System des Skepticismus als eine skeptische Methode und Denkart; nie gibt es eine skeptische Philosophie, wohl aber ein skeptisches Philosophiren und nur in diesem Sinne ein fortschreitendes.

So verrufen auch der Skepticismus war und ist, so willkommen war er doch theils ältern und neuern Theologen, da er die Vernunft von jeher demüthigte, theils allen Philosophen, welche minder

nach einem Systeme strebten, oder, wenn sie dies thaten, an der Rettung ihrer historisch aufgefaſsten Schulphilosophie verzweifelten.

3. Die kritische oder die vertrauend untersuchende Methode. Sie ist positives und negatives Verfahren in harmonischer Vereinigung; synthetisch. Sie richtet; wobei man auf Untersuchung der Quellen der Behauptungen zurükgeht und eine Prüfung des Vermögens und Unvermögens der Vernunft voranschikt. Wir erkennen in der ächten Krisis den Repräsentant der Unendlichkeit des Geistes, insofern sie sich leitender Ideen bewuſst ist, und der Individualität des Geistes, insofern sie die höchste und reinste (originellste) Kraft, — den eigentlichen Geist ausscheidet von der (verführenden) Phantasie.

Diese Methode prüft den Boden, aus dem die Erkenntniſs hervorsprieſst, und steht über dem Dogmatismus und seinen Anmassungen, doch zugleich auch über dem Skepticismus, gegen den sie auch als belohnender erscheint. Sie strebt als Untersuchung der Vernunft die Gränzen des rechtmässigen Gebrauchs des Erkenntniſsvermögens festzuhalten, indem sie alle Anmassungen desselben zurükweiſst. Sie strebt zur Philosophie ohne Beinamen.

Das kritische Philosophiren vereint so in sich ein dogmatisches und ein skeptisches, jedoch mit beständiger Selbstprüfung; ein solches muſste aber ursprünglich alles Philosophiren seyn, wenn es befriedigen sollte. In der kritischen Methode steht Glaube und Zweifel, nach ver-

schiednen Gebieten und Rüksichten, in Wechselwirkung.

Die philosophischen Hauptsysteme.

Die Varietäten und Familien der Systeme lassen sich nach ihrem Entwicklungsgange also verzeichnen.

A.

Der positive Dogmatismus, in den Deductionen der objectiven Wahrheit ist begründet durch

a) Empirismus, sofern der Verstand nur dem Sinne Rechte zugesteht, — die Behauptung, daſs alle unsre Erkenntniſs aus der Erfahrung abgeleitet werden müsse, und durch den Sinn in uns komme. Er sucht Erweiterung unsrer Erkenntniſs durch die unendliche Erfahrung. (Aristoteles, Locke. — In der Religion gibt er Sensualismus oder Mysticismus.)

b) Rationalismus, — die Behauptung, daſs es Erkenntnisse *a priori*, aus dem Erkenntniſsvermögen selbst entsprungen, gebe. (Platon, Leibniz. — Rationalismus des Glaubens, der Urtheilskraft, der theoretischen und praktischen Vernunft.)

c) Eklekticismus, — aus diesen beiden entstanden, ein zusammengeraftes Aggregat, in dem Erfahrung und Vernunft als Quelle der objectiven Wahrheit vereint gelten. Ohne Princip faſst er die

vorhandnen Erfahrungen auf und begnügt sich mit der sogenannten gesunden, (d. i. gemeinen, ohne Wissenschaft) Vernunft.

B.

Die Systeme über Seyn und Nichtseyn, Wirklichkeit und Schein gestalteten sich in

a) Realismus, — Annahme objectiver Realität. Nach ihm gibt es blos ein Nothwendiges, von dem alles Freie (Vorstellung) abhängt. Er ist entweder der empirische und dann Annahme α) der Wirklichkeit — von ausgedehnten Wesen im Raume, — materieller Realismus; β) — der Seele als Substanz, Mikrokosmos, — anthropologischer Realismus; γ) — der Sinnesvorstellungen, — logischer Realismus; δ) — der Welt im Allgemeinen, — kosmologischer Realismus. Oder er ist der transcendentale, — der Lehrbegrif, dass alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung Dinge an sich sind.

b) Idealismus. Dieser erkennt blos ein Freies (Vorstellung, Subjectives) an, von dem alles Nothwendige (Objective) abhängt. Er ist α) der empirische Idealismus, und dann theils kosmologisch, theils psychologisch. Dieser greift das äussere Nothwendige an entweder skeptisch (für unerweislich erklärend) oder dogmatisch (das Wirkliche läugnend, ja schwärmend und das Daseyn im Raume für unmöglich haltend); β) der transcendentale, formale, — Annahme, dass alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nur Erscheinungen und diese blosse Vorstellungsarten sind.

c) Synthetismus — Lehrbegrif, dafs in unserm Bewufstseyn ursprünglich eine Synthesis des Seyns (Realen) und des Wissens (Idealen) enthalten sey.

C.

Die Systeme der Art des Seyns — des Weltalls (Makrokosmos) oder der Menschenwelt (Mikrokosmos) zerfallen in:

a) Pluralismus (Frialismus, Dualismus);

b) Monismus (Materialismus — Spiritualismus).

D.

Die Systeme der Causalität, sowohl kosmologisch, der Bewegungsursachen der Welt, als auch anthropologisch, der Bestimmungsgründe des Menschen, sind:

a) Determinismus, — die Annahme (skeptisch) oder Behauptung (dogmatisch), dafs Alles in der Welt eine bestimmende Ursache und diese eine bestimmte Folge habe. In Hinsicht auf den Menschen betrift die Bestimmung die Freiheit (Gründe), und die Caussalität ist begründet, entweder ausser ihm, oder in ihm (innere Gründe). Nach dem Determinismus kann der Mensch sich selbst, doch nur nach Gründen bestimmen.

b) Indeterminismus, — die Annahme, dafs unsre Willkühr bestimmt werde ohne alle Gründe, Behauptung der Zufälligkeit und Gesezlosigkeit aller Handlungen als Erscheinungen. Er hebt alle Bestimmungsgründe auf und gränzt an Fatalismus.

E.

Die Behauptungen über das Schiksal zeigen sich als:

a) Fatalismus, d. i. die Behauptung einer blinden unbedingten Naturnothwendigkeit, ohne, oder mit einem ersten Princip. Annahme des blinden Zufalls — (vor der Aufklärung in der Physik).

b) Annahme einer unbedingten und zweklosen Nothwendigkeit, der ersten Bestimmung von der Natur.

c) Annahme einer absichtlichen Anordnung von einem Urheber der Natur.

F.

Die theologischen Denkarten lassen sich unterscheiden als:

a) Supernaturalismus, — hyper.- und metaphysische Denkart, die übernatürliche Einflüsse voraussezt; dabei dogmatischer Anthropomorphismus, welcher menschliche Prädicate auf Gott an sich selbst überträgt.

b) Theismus, — Anerkennung einer natürlichen Theologie; — mehr physisch.

c) Atheismus als theoretische Systemsbestimmung, — die Annahme solcher Merkmale in dem Begrif der Gottheit, welche der Idee des wahren Göttlichen zuwiderlaufen und ihn aufheben.

d) Deismus, die Denkart, die das Daseyn eines Urwesens über der Natur, auch des Menschen, findet und es für nicht näher bestimmbar hält.

G.

Die Moralsysteme gestalteten sich in der Annahme der Bestimmungsgründe des Willens nach

a) materialen Principien, — Bestimmung von fremder Gesezgebung durch α) Sinnlichkeit, Naturtriebe, reinmateriale Principe (So das Princip der eignen Glükseligkeit); β) durch den Verstand

im Verein mit den Trieben, synkretistische Principien (sublimirter Eudämonismus);

b) nach formalen Principien, — Bestimmung durch die Form allein bei autonomischer Selbstherrschaft der Vernunft.

H.

Der Gang der Metaphysik läfst sich nach drei Stadien verzeichnen:

a) Die schrankenlose der Dogmatiker, die sich höchstens nur vor Widersprüchen in den Urtheilen hütete.

b) Die gegen die mifslungenen Versuche mifstrauisch gewordene der Skeptiker.

c) Die Kraftprüfende der Kritiker, welche forscht, ob die reine Vernunft der menschlichen Erkenntnifs überhaupt *a priori* erweitern könne, welche den eigenthümlichen Zwek der Metaphysik festsezt und die theoretische Erkenntnifs auf Gegenstände der Sinne beschränkt.

Der Gang der philosophischen Sprache kann nur eine Abspieglung seyn von dem Gange der sich entwickelnden (bezeichnenden) Denkkraft zur Vernunftsprache. Er ist folgender:

1) Relation, Combination des Wizzes (im Ueberspringen zu Bedeutungen); — die Abirrung geräth zu Wortspielen.

2) Zergliedernde Feinheit des Scharfsinns (in der Scheidung der Synonymen); — die Abirrung zeigt sich im Compendienstyl.

3) Concentrirung des Tiefsinns (in dem Eindringen in die Elementarbegriffe und im Läutern derselben); — die Abirrung — in mathematischen Kunstformeln.

4) Absolute Freiheit der Vernunft (in der Idealisirung des Gegebenen und in freier Schöpfung, wo der Genius, der nicht mehr Begriffe, sondern Systeme umfaſst, nicht mehr über Worte allein waltet, sondern Perioden bildet).

Die philosophische Darstellung nahm ihre Verschiedenheit in dieser Folge an. Sie war 1) historisch-beschreibend (poetisch), 2) rhetorisch-dialogisch, 3) genetisch, 4) syllogistisch, 5) mathematisch-logisch, 6) kritisch.

Ideen
zur Specialgeschichte der Philosophieen.

Die Specialgeschichte der Philosophieen hält zwar den allgemeinen Gang zur höchsteu Idee fest und ergänzt sich selbst aus jener Norm; allein der menschliche Geist erscheint hier in grösseren Schranken, unter den Bedingungen der Zeit und des Orts. Daher ist hier der Fortschritt langsam und oft kaum merklich, ja sogar wohl zuweilen ein scheinbarer Rükschritt. Hier mischt sich theils viel Individuelles (der Aufenthalt des Philosophen), theils viel Aeusseres (die Hindernisse in der Sprache, in der Religion, in den Regierungen etc.) ein.

Doch diese Specialgeschichte hat auch ihre eignen Vorzüge. Zwar ist die Universalgeschichte unentbehrlich, und sogar Hauptsache; allein es wird hier Alles bestimmter und begränzter, dadurch aber schon anschaulicher, theils auch gewisser und wahrer; es wird hier Alles mannichfaltiger; Alles geht uns endlich hier näher an, insofern theils wir alle auch nur Menschen-Individuen, theils an Erfahrungen vor uns gebunden und von der Vorwelt und der Stufe, die bisher erstiegen, abhängig sind.

Die Quellen sind für diese Geschichte oft sparsam und noch grossentheils von der Kritik verlassen; allein es dürfen dies auch nicht blos die eigenen Systeme und die Compendien seyn.

Die Methode, welche hier angewendet werden muſs, ist zwar ethnographisch in Hinsicht der Nationalindividualität, die bei allen Philosophen einer Nation, bei ihren Genien wie bei ihren Nachbetern bemerkbar ist, (daher auch ein Deutscher nie ein reiner Platoniker, ein Britte nie ein reiner Kantianer werden kann); aber sie ist dies nicht allein, sondern zugleich individuell. Es mag die ethnographische Universalität aus dieser Geschichte verdrängt werden, und sie muſs es sogar; aber deshalb ist dann nicht Ein Volk allein auszuheben. Bei jedem Philosophen sollte man die Wechselwirkung zwischen Nationalität und Individualität zeigen können.

Den Anfangspunct alles Philosophirens und seines Ganges im Allgemeinen, beginne man mit der Reise durch die Nationen der Erde und suche Philosophie nach der Entwiklung der Zeiten. Die Bemerkung des äussern Zeitanfangs ist gleichgültiger als die Angabe des innern; auch würden wir bei jenem die Unmöglichkeit der Angabe finden.

Um den *Terminus a quo* hier zu bestimmen, können wir nicht nach dem Stamm- und Urvolke der Menschheit überhaupt, und eben so wenig nach dem ersten originell denkenden Volke fragen, sondern eher nach dem philosophirenden Urvolke. Allein auch dieses dürfen wir nicht zu schnell auskundschaften; denn wo und wann hatte je ein

ganzes Volk philosophirt? wo philosophirten noch jezt alle Bürger der aufgeklärtesten Nation? Statt dessen fragen wir: Welches Volk erhob sich zuerst über den philosophischen Naturzustand zu dem ersten philosophischen Culturzustande? Wo findet man den Grad von Vermenschlichung, der nicht blos zum sinnlichen Wahrnehmen, zu einer Dichterphilosophie der Eingebung, sondern sogar zu dem ersten Raisonniren hinführte? Da liefse sich's denken, dafs ein ganzes Volk aus lauter Raisonneurs bestände.

Um hier das Gesuchte zu finden, möchten wir umherreisen auf gut Glük. Dabei aber würden wir wohl zu Kindern gerathen, die mehr träumten als dachten, und mehr faselten als räsonnirten. Gewinn wird es aber bleiben, sie für Kinder erkannt zu haben. — Dies alles geschehe aber nicht darum, weil etwa die (originellen) Griechen vom Orient, von Aegypten und Persien her weise und klug geworden seyen.

Bei einem solchen, freilich nur schnellen und kurzen Verweilen unter nichtphilosophischen Völkern gewinnen wir:

a) an Stetigkeit des Zusammenhangs. Früherhin war die Philosophie nicht scharf geschieden; es verschmolz sich anfangs die philosophische Cultur fast unmerklich in andre Arten der Cultur. b) — an Allseitigkeit. c) — an tieferem Pragmatismus, da unhistorische Ableitungen vermieden werden. Auch wird der Pragmatismus gerechter werden, da es leicht wird, hier manchem Volke, das im Rufe einer grossen Weisheit steht, Unrecht

zu thun. d) — an Sicherheit vor manchen, noch herrschenden Vorurtheilen.

Wir werden dann aber auch von ihnen lernen:

a) Die erste Richtung des menschlichen Geistes, welche langehin auch die ersten Gegenstände der menschlichen Erkenntnifs bestimmte.

b) — Die ersten Keime und Urstoffe der menschlichen Erkenntnifs überhaupt. Da sind die rohsten Materialien, an denen sich der menschliche Geist zuvörderst zu höhern Kräften erheben lernte; die ersten Meinungen, wenn sie auch nicht philosophische heissen; die Schlüsse, welche den Träumen zum Grunde lagen.

c) — Die ersten Vorrückungen des menschlichen Geistes, die Art seiner frühern Thätigkeit, und den Umfang derselben; also den Grad von Kraft, mit dem er ans erste Philosophiren kam; den Grad der Willkühr bei der Handhabung seiner Vernunft; das erste Flügelheben des philosophirenden Genies.

d) — Die ersten Hindernisse des nicht frühen Erscheinens von Philosophen, oder des Aufenthalts des philosophischen Geistes, auch nur als solchen gedacht, der das Räthsel der Welt als ein Räthsel anerkannte.

e) — Die erste ernste Stimmung zum Philosophiren, jene heilige Andacht, wo die Philosophie nicht sobald (wie bei den Griechen) Sophistik wird.

f) — Die Scheidung der nationalen, zufälligen Form von der wesentlichen Form, z. B. die gleiche Anwendung gewisser (überspannter) Ideen unter allen Völkern.

So wird die Mitnahme solcher frühen Cultur nothwendig für die Geschichte der Philosophie; doppelt nothwendig wird sie in einem Lehrbuche derselben, wo man eine darauf hingerichtete und dazu verarbeitete Culturgeschichte nicht voraussezzen darf.

Dabei aber treten gewisse Cautelen ein, welche meist die Methode bestimmen. a) Man verkaufe dies nicht als Philosophie, sondern als einleitungsweise Lehrsäzze aus der allgemeinen Culturgeschichte der Menschheit. Dafür aber gaben es Eberhard, Gurlitt, selbst Buhle nicht aus, die Allerhand von den Träumen aller Nationen erzählten, ohne dafs es Philosophisches war. Es ist hier keine Geschichte der Philosophie, sondern nur des philosophirenden Verstandes zu geben.

b) Es werde davon nur so Vieles aufgenommen, als erläuternd und vorbereitend ist. Daher sey es nicht einmal eine negative Geschichte der Philosophie, d. h. nicht ein weitläuftiger Erweis, dafs dieses oder jenes Volk nichts Philosophisches hatte, nicht eine Abmessung der Cultur jedes besondern Volkes, sondern vielmehr eine Kritik positiver Art, welche unter allem Nichtphilosophischen (was liegen bleibt) das Philosophische human anerkennt und aushebt.

c) Man traue späten Berichten eines Volks über die Weisheit ihrer Voraltern nicht. Nationalstolz oder Despoten, oder die lebhafte, glühende Phantasie des Ungebildeten hat dies oft gethan. So die Prahlereien der Chinesen.

d) Man hüte sich von dem Daseyn irgend einer, ja sogar mannigfaltigen (etwa einer vorzüglich

intellektuellen, oder religiösen) Cultur eines Volks sogleich auf das Daseyn einer philosophischen Cultur zu schliessen. So haben die ägyptischen Monumente Viele verleitet, da auch Philosophen zu vermuthen, wo man Sterne zählte und Felsstücke aufrichtete. Denker konnte es überall geben; aber darum noch nicht mit freier Selbstthätigkeit der Vernunft.

e) Man hüte sich, aus einigen Aehnlichkeiten, vollends der frühern, sich weit ähnlichern Cultur, sogleich auf völlige Gleichheit und wechselseitige Abstammung zu schliessen. Auf den ersten Stufen sehen sich die Menschen immer ähnlicher, weil sie von Natur gleiche Anlage haben, und die ersten Verschiedenheiten noch kaum bemerkbar sind. Dies verleitete aber Engländer, selbst einen Jones zu Fehlschlüssen. Eben so irrten sie, wenn sie einer ältern Philosophie eines fremden Volks zu vielen unmittelbaren Einfluſs auf eine spätere zugestehen und auch hierbei Aehnlichkeiten erkünsteln.

f) Der Weg werde hier verfolgt nicht nach Ländern allein, auch nicht blos nach der Zeit, sondern nach Culturstufen.

Ausser-europäische Philosophie.

Aufnahme der vor- und nicht-griechischen Völker.

Gegen die Aufnahme der vor- und nicht-griechischen Völker in die Geschichte der Philosophie sprechen folgende Gründe:

a) die Cultur, welche diese Völker hatten, war entweder nicht ächtphilosophisch oder doch schon ein gräcisirtes, spätes Product; mithin kein altphilosophischer Stof unter ihnen zu finden. Es läßt sich sogar bei den ungünstigen Verhältnissen (heisses Klima, Despotismus) in Anforderung an Form nicht mehr erwarten.

b) Jener Stof ist nur fragmentarisch vorhanden, und die Phantasiesprünge in ihm wenig zusammenhängend mit sich, noch weniger aber mit der griechischen Philosophie. Nur ein loses Band oder ein ganz unbestimmter Faden reiht Eins an das Andre, und ein historisches Continuum ist nirgends zu finden. Was uns Griechen erzählen, bleibt verdächtig, da viele Reisen der alten Philosophen erdichtet sind.

c) Die historischen Quellen fliessen hier dürftig; die Denkmale des philosophischen Geistes sind entweder keine oder sehr unzulängliche, oder höchst dunkle. Wenigstens erwarten die Meisten die Läuterung der Kritik.

Neben diesen Gründen stehen Andere, die laut gegen völlige und unbedingte Ausschliessung der Nichtgriechen, oder gegen den Anfang mit den Griechen, namentlich mit Thales, sprechen.

a) Die Vernunftthätigkeit schlief nirgends ganz, war sie auch noch so verborgen; ja wenn sie nur erst die Schwache und Beginnende wäre, so muſs doch eben darum von diesem Vernunftkeime ausgegangen werden, wenn man nicht den menschlichen Geist gleich zu hoch anfangen zu lassen, in Gefahr kommen will. Wollte man es mit dem philosophischen Charakter der Vernunfterzeugnisse sehr streng nehmen, so dürfte die Geschichte der Philosophie nicht einmal mit Thales beginnen; denn auch dieser kannte noch keine Philosophie als System, auch er philosophirte noch nicht einmal mit Bewuſstseyn zum Behuf einer Wissenschaft, sondern aus freiem Interesse. Sogar hatte die orientalische Religion mehr Urreinheit als selbst die Orphische, die man wohl sonst erwähnt; wenn ich auch die Griechische nicht mit Buhle: Elementardienst oder Natursymbolik nennen möchte. Daſs Etwas in jenen nichtgriechischen Völkern lag, was selbst die philosophischen Denker der Griechen anreizen konnte, das zeigt die Verehrung ihrer Weisheit unter den Griechen, ja die Reisen ihrer ältern Denker zu denselben.

b) Ein Zusammenhang unter ihren Meinungen war gewiſs überall da, wäre es auch der laxeste, auch der für uns immer oder durchaus nicht erkennbare. Aber selbst zwischen der sogenannten barbarischen Philosophie und der griechischen läſst sich ein Verhältniſs denken. Es war 1) eine psychologische Verwandtschaft da, — eine unvermeidliche, da Griechen und Nichtgriechen von vorn anfingen, oder einen Zustand der Unmündigkeit hatten, aus dem sie sich entweder halb oder ganz

empor-

emporarbeiteten. Nun kommt aber auf die erste Richtung von vorn herein immer Vieles an. Es war 2) auch wirklich ein örtlich und chronologischer Zusammenhang, dessen die griechische Philosophie, ausgehend von Klein-Asien, nicht ermangeln konnte. Sollten wohl auch alle Reisen erdichtet seyn, die griechische Philosophen thaten, und sollten diese Reisen gar nichts gefruchtet haben? Sollten neuere Gelehrte, die einen solchen Zusammenhang mit Aegypten und mit Hindostan annahmen, gelogen, oder ganz unkritisch, getäuscht haben? Läſst sich doch noch zu des Joniers Anaxagoras Zeit und nach der strengsten Kritik viel Aehnlichkeit mit Perser-Cultus in Anaxagoras finden. Endlich, wenn auch die frühere griechische Philosophie nichts mit der orientalischen gemein hätte, so doch entschieden die spätere, die daher sogar die orientalische heiſst, so die alexandrinische und kirchenväterliche und die arabische. Wir können behaupten, die erste mitteleuropäische Philosophie war wenigstens halborientalisch, wenigstens eben so sehr als griechisch. Wir lernten die Griechische sogar anfangs durch orientalische Gläser kennen; sie zog durch den Orient zu uns, mit dem Christenthume. (Aristoteles in arabischen Uebersezzungen.) Der erste sogenannte neue Platonismus — ein orientalischer Mysticismus.

3) Der Urgeschichte des Orients bedürfen wir hier nicht, nur der alten, wo vor Thales philosophische Cultur anhebt, und wenigstens nur bis auf Alexanders Zeit, welcher zuerst die orientalischen Köpfe mit den griechischen freiern Ideen bekannt machte, wozu der Krieg immer half. Wir

bedürfen hier nicht blos papierner Denkmale. Schon die lebendigen Anstalten, die Verfassungen, die Religionen, die Sitten sprechen die Philosophie jener Völker aus.

So ergibt sich also nach gegenseitiger Vergleichung der Gründe, dass das Gesez der Stetigkeit, welches diese Geschichte eben so wie jede Andre anerkennen muss, einige Erwähnung der vor-griechischen Völker verlangt. Auch hier ist kein Sprung in der Natur, auch hier fliessen die Gränzen in einander.

Doch diese Aufnahme kann und darf nur geschehen unter doppelter Bedingung: a) der philosophischen Teintüre, des philosophischen Inhalts, wenn auch nicht Gehalts; b) der Aechtheit der alten Stoffe, d. i. des nicht gräcisirten (auf was Socher nicht genug sah).

Amerika und der gröſste Theil von Afrika werden ausgeschlossen, da dort die Völker von Finsterniſs bedekt blieben; nur Asien und aus Afrika Aegypten können hier Plaz finden.

Für diese Geschichte ist eine kritische Bearbeitung noch Wunsch geblieben, und sie ist wirklich unter einer andern Gestalt, als sie Buhle lieferte, möglich, da neue Quellen seitdem entdekt und neue Monographieen geliefert worden sind.

Was von dem Gange, den der Mensch zur Philosophie im Allgemeinen nimmt, gesagt wurde (S. 121. u. f.), gilt von den Morgenländern insbesondere. Ihre

Philosophie war **Religion**, und das erste philosophische System ging auch hier aus Religion hervor. Wer ihre Religion aufgefaſst hat, besizt ihre Philosophie.

Das Charakteristische des allgemeinen Orientalismus zeigt sich:

a) in der Bildung durch lebendige Anstalten (Propheten, Orden) und durch sprechende Gebräuche (Handlungen).

b) in dem Umgange mit Gott, als ein Sohn (*Theokratie*, Gott überall).

c) in den moralischen Kraftsprüchen (Gnomen) und in dem Glauben an gerechte, nothwendige Strafe auf der Erde.

d) in dem mannigfaltigen Phantasiespiele (Räthsel).

Der Geist ihrer **Moral** insbesondere läſst sich als Erzeugniſs des moralischen Gefühls, der Phantasie und des praktischen Verstandes vereint bezeichnen. Sie war Erzeugniſs:

1) des **moralischen Gefühls** oder Moral des **Herzens**. Dieses bestimmt eigentlich ihren **Gehalt**. Als solche war sie a) **zart und menschlich**, selbst gegen die — anfangs sogar verehrten Thiere. Auch die leblose Welt athmet um den frühern Menschen her noch Leben, sie **fühlt** mit ihm; daher ist aber auch die ganze Natur um ihn her empfindlich und reizbar, Scheu wie Furcht erregende. Eben daher entsteht die Pflicht gegen **Unglükliche**, die als Räthselhafte, oder gegen Fremdlinge, die als Beschüzte erscheinen; daher dort scheue Achtung der **Wahnsinnigen** und **Hospitalität**. Eben so sind dort alle **leidentliche** Tugenden einhei-

mischt und auch eingeschärft, Geduld, Treue, pünktlicher Gehorsam, kühne Entsagung. Sie war aber b) eben daher auch einfach, unüberhäuft, von keinem grossen Umfange. Sie stand c) in Verbindung mit heftigen Trieben oder Leidenschaften, und einer lebendigen Phantasie; kräftig, stark sinnlich in Beweggründen, kühn in Forderungen. Daher in ihr sinnlich irdisches Glük, reizende Belohnung und fürchterliche Strafe. Das moralische Gefühl hat aber auch das mit der Phantasie gemein, dafs es die Wirklichkeit überflügelt; — daher war die Moral der Orientalen mächtig gebietend, fast despotisch, vollends als göttliche Gebote; — daher schwärmerisch, streng, und nicht selten auch überspannt, wenigstens mit der Neigung dazu verbunden.

Sie zeigt sich 2) als Erzeugnifs der Phantasie. Daher war ihre Form, namentlich a) poetisch und bildlich. Die ersten Lehrer der Moral waren auch hier Dichter, die Volkssänger, d. i. die Aussprecher und Ausleger des Göttlichen in uns, des Dichters in unsern Herzen.*) Sie war daher auch b) anschaulich, deutlich, obgleich oft weniger für uns abstractere Occidentalen.

*) Vgl. Jones in seiner Rede über die Philosophie der Asiaten 1794. in den Asiat. Untersuchungen. Bd. 4. Die Schrift *Ayra Couplet* liefs die Pflicht eines guten Menschen nicht allein im Vergeben, sondern auch in dem Wunsche bestehen, dem; der uns vernichtet, noch wohl zu thun, „wie der Sandalbaum im Augenblik seines Sturzes noch Wohlgerüche über die Axt ergiefst, welche ihn fällt". So auch die Fabeln, Apologen (im Buche der Richter, bei Lokmann).

Endlich erkennen wir in ihr 3) das Erzeugniſs des praktischen Verstandes, daher Erfahrungsweisheit, Klugheitsregeln, in sententiöser Form; — Gnomen oder Sittensprüche. Diese Denksprüche waren Früchte des Beobachtungsgeistes, oft Werke des Wizzes, daher Wortspiele, Antithesen. Sie waren aber nicht durch lange Speculationen entstanden, sondern schnell und auf den ersten Eindruk, freilich auch daher zufällig und individuell, nur von einzelnen Erfahrungen abgezogen.

So die ältere Moral des Orients; nicht so die, welche später unter dem Einflusse griechischer Philosophie stand.

Hindus.

So widersprechend auch die heiligen Schriften und die Behauptungen der verschiednen Secten der Brahmanen sind, so auffallend ist die Aehnlichkeit derselben mit den Systemen griechischer Philosophen, und so unverkennbar ist's, daſs hier Entlehnung statt gefunden.

Man unterscheide aber mehrere Epochen: 1) der Roheit vor Alexander; 2) der Blüthe durch die Vermischung mit Griechen unter und nach Alexander; 3) seit dem Lehrer Butte, um Christi Zeit; 4) seit dem Eindringen der Araber.

Ueberhaupt ist anzunehmen, daſs es unter den Hindus eine Volksreligion neben einer philosophischen gab, und daſs es mithin erklärbar ist, wie in ihren Religionsbüchern neben vielem Aberglauben,

auch reine Religionsbegriffe vorkommen. Ihre wissenschaftlichen Kenntnisse bewahrten die Brahmanen vor dem Volke in Büchern, die sie der Volksreligion entgegensezten. Holwel und Dow stimmen hierin überein. Nach Art aller heiligen Nationalbücher enthalten die Schriften der Brahmanen die Geschichte ihrer Religion und zugleich die Gesezze und alle übrigen gottesdienstlichen und gelehrten Kenntnisse. Eine einzige Weltschaffende Gottheit wird darin verkündet, entgegengesezt der Menge von Gottheiten des Volksglaubens.

Die Sonne und das Feuer sind für die Hindus hochheilig; jene als Schöpferin, dieses als Zerstörer, selbst der Zeit. Alle Götter sind dem Höchsten, Brahma, untergeordnet.

Das Göttliche hat viele Namen und Bilder; denn es sind schaffende und zerstörende, erhaltende und auflösende Kräfte. Nimmt man mit Kleuker hierin nicht historische Wesen, sondern allegorische Personificationen der Kräfte der Gottheit an, so irrt man, wenn man glaubt, daſs die Brahmanen schon Kräfte klar gedacht haben; man irrt aber dann nicht, wenn man sie der Sache nach dafür hält.

In Allem schauen die Hindus Wesen, selbst in Tönen. Die Seele der ganzen Körperwelt ist Gott. Ihre Ideen von der Weltschöpfung sind ganz symbolisch. Aus Wasser und Samen bildete sich ein Ey, das Brahma durchbrach und daraus Himmel und Erde schuf.

Die Seele ist ein Geist, ein Theil der allgemeinen Weltseele, welcher durch die Thiere hindurchwandert und sich reinigt, um in den Gottes-

Geist überzugehen. — Hier ist eigentlich nichts als ein Durchströmen der Weltkraft angedeutet. Man konnte Seelenwanderung annehmen, ohne über die Seele umfassend philosophirt zu haben. Es war aber diese sogenannte Seelenwanderung der Hindus schwerlich mehr, als die erste rohe Emanation oder Transmanation im Kreislauf der Naturkräfte. Die Pflanze blüht und welkt und blüht wieder, so auch der Mensch, dem niedern oder höhern (unverlezbaren, heiligen) Thiere am Himmel (Thierkreis) gleich. Daher konnte man in jedem Steine angeben, welche Menschenclasse in ihm wohne. Ein grosser Schritt war es schon, Verschiedenheit der Seelen anzunehmen.

Die Moral war unter den Hindus erst einfach, der keine Entsagung schwer fiel. Nachher erscheint sie überspannt und schwärmerisch; in Unterdrückung der natürlichen Empfindungen, im Abhärten, unterstüzt von der Meinung, daſs sie sich dadurch der Gottheit mehr nähern. In Gnomen und Bildern empfahlen und forderten sie selbst Feindesliebe.

Eigenthümlich war ihnen der Geist der Andacht und der wohlwollenden Zeitlichkeit gegen alle empfindende Wesen.

Die Cultur, welche von ihnen erreicht ward, läſst sich erkennen in dem Eigenthume der Dekatik, in der reichen und ausgebildeten Samkardanischen Sprache, und in der umfassenden Kenntniſs der Astronomie.

Aegyptier.

Bei den Aegyptiern finden wir die ersten Keime von Naturphilosophie. Diess beweisst theils ihre Naturbeobachtung, in der sie Anfang und Ende unterschieden, theils die Anerkennung der Naturcausalität, theils die Naturerhebung oder Vergötterung.

Astronomische und mechanische Kenntnisse, ihre Bestimmung der Zeit und Perioden, ihre Arithmetik, die Schulen der Gesezgebung in lebendigen Instituten und bürgerlichen Anstalten zeugen von dem Grade ihrer Cultur. Aber auf diesem Puncte blieb auch dies Volk stehen. Der gute Keim verdorrte in Aegypten, wozu Manches beitrug. In Aegypten mufste nemlich immer bald körperliche Erschlaffung eintreten; sie erhielten den Keim ihrer Cultur als unglüklich Weise, die nur durch Bilder Gedanken fafsten. Ihnen schadete die Einrichtung der Kasten; abgeschlossen, fehlte ihnen die Reibung mit andern Nationen.

In der Religion der Aegyptier war Alles fragmentarisch. Begriffe und Gebräuche entstanden zufällig, in grossen Zwischenräumen von Zeit, und verloren sich wieder. Ihre Religion ging von Fetischen aus, es folgten Personificationen, symbolische Darstellungen mancher Kräfte (die Fruchtbarkeit des Nils), endlich Thierdienst. Dieser Thierdienst nahm seinen Ursprung theils aus den Hieroglyphen und der bildlichen Bezeichnung der Aehnlichkeiten, theils aus der Wohlthätigkeit mancher Thiere. Eine Hauptveranlassung liegt gewifs darin,

dafs wildere und stärkere Thiere, die einheimisch waren, bald sich furchtbar und so auch ehrwürdig machten.

In der ägyptischen Religion wurden drei Klassen von Göttern verehrt, davon die eine aus der andern entsprungen seyn sollte. Die erste enthielt 8, die zweyte 12, die dritte wieder 12. Die acht ersten Götter begreift der Mendes, d. i. der ganze gestirnte Himmel. Die 12 Götter der zweiten Classe werden als von den 8 ersten gezeugt dargestellt und sind die 12 Zeichen des Thierkreises. Die 12 Götter der dritten Classe werden wieder in der mythischen Sprache für Kinder der 12 Götter (Monate) in der 2ten Classe erklärt. Diese sind nun namentlich als die beiden Hauptgötter der Osiris oder der Sonnenlauf (das Sonnenjahr), und seine Schwester oder Gemahlin, die Isis oder der Mondslauf (der periodische Mondmonat). — Als die Aegyptier einmal angefangen hatten, den Lauf der Sonne und des Mondes zu beobachten, mufsten sie auch die Regelmässigkeit der Bewegungen andrer Himmelskörper bald entdecken. So war nur ein Schritt zur Vergötterung der übrigen Himmelszeichen. Unter den beiden Göttern Osiris und Isis hatte die Isis den Vorrang. Dieser aber gründet sich wahrscheinlich darauf, dafs man zuerst den Mondslauf sorgfältiger beobachtete. Darauf gründeten sich eine Menge heiliger Gebräuche, Personificirungen und Mythen.

Alles in der Aegyptischen Religion, Theologie und Mythologie blieb sehr roh, bis die Collisionen mit den Phöniciern und dann den Griechen eintraten.

Da mischte sich Fremdes mit Eignem auf eine seltsame Weise.

Die eigentliche Philosophie der Aegyptier im Gegensaz gegen den religiösen Volksglauben war nicht mehr und nicht weniger als ihre Religion. Wollte man die Mysterien als einen Grund für das Daseyn einer Philosophie brauchen, so bestanden diese in Religionsgebräuchen, in der Auslegung religiöser Mythen und in manchen wissenschaftlichen Kenntnissen, keineswegs aber in dem Unterricht einer metaphysischen Philosophie, wie Plessing (im Memnonium) will. Auch die Reisen griechischer Philosophen, die dort Weisheit geschöpft haben sollen, beweisen nichts dafür. Erst späterhin, nachdem der vertrautere Umgang mit den Griechen einen gegenseitigen Tausch von Meinungen und Ideen bewirkte, mag sich auch eine Philosophie bei ihnen gebildet haben, bei der sich aber nicht angeben läſst, wie viel davon noch etwa Aegyptisches und Product der esoterischen Religion seyn konnte.

Daſs die Aegyptier ein einiges höchstes, gutes Urwesen, obschon nicht ganz unkörperlich, nämlich mit einer feinen Lichtmaterie begabt, angenommen haben (wie ihnen dann Jamblichos gar eine Art von Dreieinigkeit beilegt), daſs sie auch eine gröbere Emanation und gewissermassen Ewigkeit der Materie, nemlich der feinern des Lichts behauptet, dies (erzählt z. B. von Adelung) hat keinen haltbaren Grund. Aus den Meinungen der Aegyptier über die Welt (s. *Hecataeus ap. Diog.*

l. 10.) kann man nicht vermuthen, dafs sie tiefe Untersuchungen über dergleichen Gegenstände angestellt haben.

Herodotos schreibt den Aegyptiern die Erfindung der Unsterblichkeit zu. Dabei wäre davon auszugehen, wie sie auf das Etwas, das sich im lebendigen und auch wohl im schlafenden Menschen regt und ohne Bewegung des Körpers doch seine Thätigkeit fortsezt, die Seele gekommen waren, und dann, was sie über ihre Erhaltung nach dem entseelten Körper und über die Art desselben gedacht hatten. Der allgemeine Gang zur Gewinnung der Unterscheidung zwischen Körper und Seele trat auch hier ein. Historisch kann die Entwiklung dieser Idee auch bei den Aegyptiern nicht dargethan werden. Wir finden sie wo nicht in den frühesten, doch in den herodotischen Nachrichten schon vorausgesezt, nur freilich nicht mit metaphysischen Bestimmungen von der Menschenseele. Von der Meinung der Aegyptier über ihre Fortdauer erhalten wir nur durch mehrere und verschiedne Data, die uns die alten Schriftsteller geben, etwas weitern Aufschlufs. Diese Data, welche uns dazu führen, können seyn die von ihnen früh unternommene Einbalsamirung der Leichname, die Seelenwanderung, die Unterwelt, das Todtengericht. Dazu auch noch der Thiercultus. Wie sie den Leichnamen jene Ehre erzeugten, so begleiteten sie ihre Crocodils in feierlichen Processionen in die Hekatomben.

Ueber das Todtengericht haben wir die erste Nachricht nicht eher als vom Diodoros 1. 92.,

nach welcher dasselbe von den Aegyptiern vor der Bestattung der Leichname gehalten worden seyn soll. Darin könnte eine künftige Vergeltung der Handlungen im Leben, wenigstens doch ein denselben angemessener höherer oder geringerer Grad glüklicher Existenz, nach dem Tode angedeutet seyn. Allein es ist wahrscheinlich, dafs Diodoros jenes Todtengericht entweder selbst erdichtete, oder nach einem moralischen Romane eines ägyptischen Priesters copirte. Wenigstens wird man diese Idee nicht zum Range der Frühern erheben dürfen. Vgl. *Heyne opusc. I. p.* 145. 152.

Der frühere Herodotos (2, 122.) erzählt uns nun nicht nur von der sogenannten Wanderung der Seele, sondern zugleich auch von der Unterwelt, welche beide Begriffe die Aegyptier gelehrt haben sollen: ja er sagt sogar, dafs sie die ersten gewesen seyen, welche gelehrt hätten, dafs die Seele des Menschen unsterblich sey. Herodotos erzählt (vgl. Buhle S. 92. und Gatterer W. G. S. 113. 114.) dies gewifs noch am zuverlässigsten, und gibt uns darüber die ächteste und reinste Idee von den Vorstellungen der Aegyptier. Die Erklärung dieser Vorstellungsart ist, wie Gatterer richtig gezeigt hat: dafs die Aegyptier die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter dem Hieroglyphenbilde oder der Objectensprache einer Wanderung durch Thiere darstellten, und zwar nach dem Cyclus von drei tausend Jahren in einem Menschenkörper, und nach gleichem Cyclus in der Unterwelt. Wohl mag dies ein Wiederkehren auf der Erde andeuten, mithin wieder Thätigseyn, wie es nur die Griechen auslegen konnten.

Mit einem solchen grossen Cyclus begann eine neue Zeit, eine neue Schöpfung. Da mufste aber auch der Leichnam besser aufgehoben und, um wieder belebt seyn zu können, eher einbalsamirt werden, als bei den Griechen, die, das Leben noch einmal zu leben, zu einförmig gefunden haben dürften.

Von der Moral der Aegyptier weifs Jamblichos Vieles zu erzählen: das Gebet soll Mittel seyn, die Seele von Begierden abzuhalten; die heilige Erkenntnifs Gottes sey das einzige Mittel, die Seele in Vereinigung mit der Gottheit, aus der sie flofs, zu bringen.

Ihre sogenannten Mysterien waren Darstellungen der heiligen Zeitveränderungen, von den Priestern mit Religionsglauben verbunden. Der sie umgebende heilige Schleier und das Schauerliche mufste dabei eine gewisse Gottesfurcht bewirken.

In Allem zeigt sich ihr philosophischer Geist auf einem mechanischen und schwerfälligen Gange; die Zunfteinrichtungen wiesen jeder Art von Kenntnissen ihren Wirkungskreis und ihre Schranken an, und so ward Alles an Formeln gebunden, die dem Geiste die Freiheit raubten, und stolz machen konnten.

Hebräer.

Der Hauptcharakter der alten Hebräer prägt sich ab in grosser Reinheit, bei patriarchalischer Anlage zum nomadischen Weltleben; bei aller Ein-

schliessung erhob sich dies Volk zu einer Menschheit, die aus lauter Priestern bestehen sollte.

Für sie war Ein Gott und zwar ohne Bild, d. i. ein höchster Schuzgott, welcher zugleich den Volksanführer, den Gesezgeber, den Regenten, ja sogar den Despoten in sich vereinte. Dies Alles ohne (ägyptisches Thier-) Bild.

Das zweite, was sie in ihren Annahmen eigenthümlich war, lag in der Annahme einer Schöpfung der Erde durch Gott zu einem hellen und fruchtbaren Garten für die Menschen (Kosmogenie).

Eigen war auch die lebendige Anstalt der Propheten, (Dichter, Seher, Patrioten,) in welcher die Erhebung über Ceremoniendienst zum Geist der Handlung galt. Die Propheten würden auch ohne ihr Ahndungsvermögen ein Eigenthum der Menschheit gewesen seyn; denn sie erhoben sich über ihr Volk zu einer Allvölkervereinigung.

Den Menschen sahen sie grofs in der Herrschaft über die Thiere; sie fanden aber in Beiden Ein Leben.

Perser.

In der Religion der Perser ist das Charakteristische, die Läuterung des Götterreichs und die Zertheilung desselben, und die Annahme eines Gottes des Lichts. Ormuzd, dieser Gott, schuf die Welt rein und gut. Zerdusht gründete in seiner

Festsezzung der Religion einen Dualismus: — Urfeuer und Urwasser; — Urwesen (nicht Urkraft). Neben dem Gott des Lichts, wer hätte da auch einen Teufel, Ahriman, suchen sollen? Allein deshalb war er auch noch nicht so böse; anfangs nur furchtbar, dann erst moralisch böse; und zulezt erst das absichtliche moralische Verderben.

In ihrer Moral drangen sie auf ein reines Herz. — So sollte auch ein politisches Reich des Lichts und der Finsternifs getrennt seyn. Hier aber zeigten sie zugleich das Ideal des Despotismus (unumschränkte Monarchie), wo der Beherrscher ein Vater der Völker ist.

Griechen.

Die Griechen waren das glükliche Volk, das kühn in jeder Art von Cultur, sich auf das unübersehliche Feld der Kunst und Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere wagte, und dies nicht nur anbaute, sondern reichlich wuchern liefs. Den Vorzug der griechischen Cultur mufs schon die einzige Bemerkung entscheiden, dafs sie sich zu wahrer und eigentlicher Philosophie aufschwang, welche andre Völker nur von ferne ahnden und in deren vermeintlichen Besiz sich täuschen konnten. Das schöne Schauspiel, welches die Betrachtung der griechischen Philosophie verschaft, erhält dadurch noch mehr Interesse, dafs wir bei diesem Volke die Philosophie eben so in ihren ersten Keimen, als in ihren gereiften Früchten wahrnehmen; dafs wir der ganzen allmähligen Entwiklung des menschlichen Geistes an diesem Beispiele vollkommner und sichrer als an irgend einem Andern nachspüren, menschliche Weisheit recht von der Wiege bis zur männlichen Reife, wenn auch freilich wieder bis zu einem kindischen Greisenalter begleiten können. Wir sehen da, was unter einem glüklichern Himmel und den Einflüssen eines milden Clima's, unter mehr Freiheit von aussen und grösserer Unabhängigkeit, durch bessere Staatsverfassung und einen gewissen Wohlstand, durch den Zusammenflufs von mehrern Völkern und frühe Reibung verschiedner Köpfe, doch kleinere minder ungeheure Staaten und baldige Verbindung mit po–

licirten Völkern aus dem Menschen werden kann und aus den Griechen geworden war.

In dem Charakter der griechischen Cultur lag das immer rege Freiheitsgefühl. Dies wird auch in den philosophirenden Griechen erkannt, bei denen sich auf eine frühere volksleitende Rhetorik die spätere Logik, Sophistik etc. stüzte. Die Vorzüge der griechischen Philosophie lassen sich im Gegensazze andrer Nationen also charakterisiren:

I. Es zeigt sich in ihr ein wichtiger, ja der gröſste Vorzug der Materie nach und zwar

1) in genauerer Bestimmtheit. Nicht nur die Sprache wurde hier mehr bearbeitet, zu Bezeichnung abstracter Gegenstände gebildet, und überhaupt philosophischer, sondern auch die Säzze selbst waren minder ausschweifend, und vielseitig; sie wurden klarer gedacht und deutlicher ausgedrükt.

2) In den äusseren Quellen, aus denen sie schöpften.

3) In dem weitern Umfange, den die Griechen der Philosophie gaben. Dies zeigte sich aber nicht nur durch die Erweiterung der einzelnen Lehrsäzze und die Vermehrung und Verstärkung ihrer Gründe, sondern auch durch die Abtheilung der einzelnen Wissenschaften, die nun, Jede für sich, glüklicher bearbeitet werden konnten, (wie durch die Scheidung der Philosophie von der Volksreligion).

4). In der gehörigen Verbindung und Verwebung mit andern Wissenschaften, da Griechen zuerst ihr gegenseitiges Verhältniſs und Beziehung recht festsezten.

5) In der bessern Richtung des Studiums derselben, das mit Kunst zugleich betrieben wurde und sich vom Aberglauben und Astrologie reiner erhielt.

6) In der bessern Anwendung der Philosophie auf Welt und Menschen, auf Leben und Handeln, auf Bildung der Bürger, auf Veredlung.

II. Auch der Form nach wurden ihr Vorzüge zu Theil. 1) Schon über die ersten Philosopheme der Griechen weht ein kälterer Forschungsgeist, dem die glühende Einbildungskraft der Morgenländer keinen Eingang gestattete.

2) Der Vortrag der Philosophie ist schöner und anziehender durch Deutlichkeit, Feinheit und Schmuk, als die rauhe und hieroglyphische Lehrart des Orients.

Auch können wir bei der griechischen Philosophie einen Vorzug gewinnen, und weit sicherere Schritte thun, da uns hier Urkunden leiten; wir können eben daher auch richtigere Resultate und festere Schlüsse aus dem Gefundenen ableiten. Der grössere Reichthum und die anerkannte Brauchbarkeit und Reinheit der Quellen, unterstüzt uns hier auch in der Aufsuchung der Ursachen, wie der Veranlassungen mancher Veränderungen der Wissenschaft.

Es nimmt bei den Griechen Wunder, wie unter ihnen die vornehmsten Gattungen der Dichtkunst erfunden wurden, als man über deren Natur noch nicht nachgedacht hatte, und wie in ihren philosophischen Untersuchungen sie sich allein die Bahn brechen konnten. Ihre unläugbare Originalität gründete sich auf Mehreres, so wie die Ursachen Mehrere waren, welche unter den Joniern vor So-

krates die Entstehung der Philosophie so glüklich förderten. Unter ihnen finden wir a) die natürliche Regsamkeit, Lebhaftigkeit und Neugierde der Nation, ihre Einbildungskraft, das naive Gefühl, der Sinn für's Schöne: diese gaben dem philosophischen Geiste einen weiten Spielraum. b) Der Geist der Freiheit, die sich nicht durch Priesterlist und Despotie in Fesseln legen liefs. Die Wahl zwischen Göttern und Fabeln blieb Jedem frei. c) Ihrem erfinderischen Geiste war noch nicht Alles von ihren Nachbarn so vorgearbeitet, dafs sie nicht noch ein grosses Feld offen gehabt hätten. Da konnten sie sich durch Neuheit der Behauptungen und Beobachtungen noch leichter hervorthun, und sich Ruhm erwerben. Daher entstand aber auch die Ehrerbietung der Griechen für ihre sogenannten σοφοί; daher die grössere Allgemeinheit des Nachdenkens, der Drang und rege Geist der Speculation. d) In dem frühesten Zustande müfsten die Ideen mehr gewöhnlich seyn, welche jeder Mensch **für sich** aus sich herleitete. In jenem erwuchs der Mensch ohne vielen Unterricht; aber desto mehr Gelegenheit, Musse und Aufforderung hatte er die Sinne zu brauchen. Die freie Bearbeitung dessen, was er selbst gewonnen hatte, kam nur ihm zu. Jeder hatte das, was er wufste, selbst erworben, selbst beobachtet und empfunden; bei ihnen hatte (nach des Protagoras System) noch jeder Mensch seine eigne Wahrheit. Was nun erst Zufall und Natur war, das wurde bei spätern Philosophen erst zur Kunst. Die ersten Genies mufsten Originale seyn. Auch kommt hinzu: die Alten wufsten mehr Dinge als wir, und unsre Kenntnisse sind eingeschränkter, wenn auch

tiefer. Sie konnten so auch unter kurzen Ausdrücken mehr zusammenfassen. d) Man hat oft gesagt, dafs die Griechen von den Aegyptiern viel Weisheit erhalten haben, mithin auch nicht orginell heissen könnten. Welche geringen Anfänge von Cultur waren aber dies? Wo ist auch das Volk, das gar keinen Beitrag zu seiner Cultur von einer Andern mehr oder weniger empfangen hätte? Worauf die Griechen stolz seyn konnten, jene Systeme tiefgedachter Philosophie, jene Ideale der Kunst, das erhält ihnen den Titel von schöpferischen Genies.

Neben diesen Ursachen zeigen sich noch Veranlassungen. Dahin gehört, dafs die Griechen ein Conflict von mehrern Stämmen ausmachten; dafs in der frühesten Zeit Ruhe von innen und aussen statt fand, dafs Ueberflufs und Musse zu Hülfe kam; dafs bessere politische Einrichtungen eintraten.

Sie, die erhabene Nation, gab dem Asiern und Afrikern die wenigen von ihnen erhaltenen Kenntnisse mit reichem Wueher zurük. Sie bleibt immer die Einzige, die sich selbst entwickelte, und dann sich humanisirter und zarter als alle Andere zeigte.

Die Geschichte ihrer Philosophie beginne aber schon von den noch halbwilden Griechen; nur dann können wir ein vollkommenes Bild liefern, und dem ganzen Entwiklungsgeschäfte vollkommen zuschauen. Die Entstehung und Fortschritte der geistigen Cultur der Griechen, besonders in ihren frühesten Perioden sind an die zunehmende äussere Cultur zu ketten. Ohne die richtige Beurtheilung der mythi-

schen Zeiten können wir in der folgenden Geschichte keinen sichern Schritt thun. In den Geistesproducten dieser Zeiten lassen sich die Materialien auffinden, an denen der Menschengeist zuerst seine Kräfte versuchte; dann werden die Ursachen offenbar, warum der Geist sich mit der Bearbeitung philosophischer Gegenstände, die weit aus seinem Gesichtskreise zu liegen scheinen, besonders beschäftigte. Das Zeitalter der sieben Weisen war schon zu cultivirt, als daſs nicht Vieles vorauszusezzen wäre, das vor dieser Cultur vorhanden und zuerst wirksam seyn muſste; Vieles, was in der Folge auf die Meinungen der Philosophen so wohl als auf ihren Vortrag Einfluſs gehabt hat.

Die Epochen der philosophirenden Vernunft unter den Griechen müssen im Geiste der wahren Philosophie abgeschnitten werden, mithin auch hier mehr auf die Gegenstände, die sie bearbeitete, als auf die Länder, in denen sie herrschte, mehr auf die gebrauchten Gründe, und die Beschaffenheit der Quellen der Beweise hingehen, als auf die günstigen äussern Schiksale der Wissenschaft, mehr auf den Fortschritte der Philosophie selbst, als auf den Umständen der Beförderer beruhen. Dabei tritt aber hier die andre Pflicht ein, daſs die so abgeschnittnen Epochen charakterisirt, d. h. das Gemeinsame jeder Periode in Eine Idee abstrahirt werde, mit Hinsicht auf den psychologischen Gang der Bildung und auf die Gesezze des Denkens.

Zur Festsezzung der Epochen nehmen wir Folgende an:

1. Grundlegung von jedoch unentwickelten Begriffen.
2. Entgegensezzung unentwickelter Begriffe (dialektischer Geist der Sophisten).
3. Grundlegung entwickelter, deutlicher, begränzter Begriffe (dogmatisch systematischer Geist).
4. Entgegensezzung entwickelter, deutlicher Begriffe (skeptischer Geist).
5. Zurükführung des Entwickelten auf das Unentwickelte, Beziehung des Mannichfaltigen auf die Einheit, der abgeleiteten Systeme auf das Ursprüngliche.

Es entfalteten sich

Philosopheme und Philosophie des Sinnes.	Philosophie des Uebersinnlichen.
1. Elementarisch-physische, der Jonier.	2. Mathematisch-praktische, des Pythagoras.
3a Atomistisch-mechanische, der zweiten Eleaten.	3b Idealistische, der ältern Eleaten.
4. Philosophie des Sinnes und Verstandes; Aristoteles.	5. Philosophie der Vernunft; Platon.
Epikuros.	Stoa.
Pyrrhon	neue Akademie.

Verlieren im Mysticismus des Orients und in dem Synkretismus der Schulen.

Mythische Philosophie,

oder besser:

Dichterischer Geist der Philosophie.

Vom Orpheus bis zu den ionischen Naturweisen.

Die erste Periode trieb die ersten, rohen Keime der politischen Cultur, und der Milderung der Sitten; sie enthält die Volksmeinungen und die Philosopheme der alten Barden.

Die sich auf jede Veranlassung ins Unendliche ausspinnende Fabelsucht, macht es oft unmöglich alle Verschleierungen und Ausschmückungen abzusondern. Es bleibt die Mythologie ein Chaos ganz heterogener Theile; nur betrachte man sie nicht als einen Inbegrif ungereimter Volksmährchen oder als blosse Fabeln. Dagegen enthalten sie auch nicht die tiefen physikalischen Entdeckungen, die man oft in ihnen suchte. Diese konnten sie nicht enthalten, da wahre Physik erst mehrere Jahrhunderte nach den Fabeln in Griechenland aufkam, und wir wider alle Geschichte annehmen müſsten, daſs die Griechen zur Zeit der Fabelentstehung, das ist aber das rohe und unruhige orphische und homerische Zeitalter, entweder bessre Physiker gewesen wären oder die Fabeln ohne sie zu verstehen von einem klügern Volke abgeborgt haben müssten. Die ägyptischen Kenntnisse der Natur waren hier viel zu unbedeutend.

Die alte Mythologie hat für uns, und für den philosophischen Forscher ihren grossen Werth, nur müssen wir ihn gehörig bestimmen und würdigen, wozu unstreitig Heyne am Meisten beigetragen hat. Es haben jene alten Sagen oder Mythen allmälich

andre Gestalten angenommen, und sie wurden mehr oder minder verändert, und kamen so unter verschiedenen Gestalten auf uns. Und dies geschah 1) durch andre Dichter, ältere und neuere, und hier wieder lyrische oder dramatische. Die Gesänge des Homeros uud Hesiodos blieben auch für die tragischen Dichter Quellen der Mythen: allein die Form und Einkleidung, die Art wie jene sie dargestellt hatten, mochten nicht immer die angemessenste und bequemste für die Bühne seyn, und daher sahen sich die Tragiker zur Veränderung der Mythen genöthigt. Je länger sie nun durch mündliche Ueberlieferung von einer Generation zur Andern fortgepflanzt wurden, und je inniger sich die verschiednen Fabeln und Sagen andrer Stämme damit vereinigten, desto mehr verloren sie ihre alte ursprüngliche Gestalt, und so wurde die Mythologie allmälich ein Chaos von Widersprüchen, in denen sich die originale Form kaum noch verrieth. 2) Durch Künstler, denen sie sinnliche Ideen gaben, Stof zur Darstellung anziehender Handlungen oder einzelner Figuren mit schon vorhandenen und auszeichnenden Attributen lieferten. Dichter und Bildner standen aber schon im schönsten Bunde mit einander. Was der Dichter gefunden hatte, verkörperte der Bildhauer und Mahler. 3) Durch Geschichtschreiber, welche nach Wahrscheinlichkeit der Thatsachen fragten. 4) Durch Etymologen und Grammatiker. 5) Durch Philosophen, die nachgrübelten und wizzig erscheinen wollten. Daher die allegorische Auslegung der Mythen, in der Platon, die Stoiker, den alexandrinischen Grammatikern und Neuplatonikern schon darin

vorangegangen waren. Diese trieben den Miſsbrauch der allegorischen Deutungen der ältesten Dichtung bis zur höchsten Ausschweifung (S. *Heraclidis Pontici allegoriae Homericae, ed. a Nic. Schow. Gott.* 1782. 8.). Wie fanden nicht die Stoiker Aehnlichkeiten zwischen den Mythen und ihren Ideen, die in jenen liegen sollten!

Der wahre Gesichtspunct wurde so ganz aus den Augen gerükt. Eine neuere Zeit leistete hier mehr als alle Vorzeit. Die Ergründung der wahren Quelle der Mythen ist aber eine unausbleibliche Forderung.*)

Die Entstehung allegorischer Dichtungen gehört schon dem rohen Zeitalter an. Der armen Sprache muſste es an Mitteln zur Beschreibung der beobachteten Erscheinungen fehlen, und noch kannte man nicht allgemeine Ursachen. So muſste eine Verwechselung der minder sinnlichen Begriffe mit sinnlichen entstehen.

---

*) Wenig scheint immer noch in der Entscheidung über die Quellen der Mythen gethan zu seyn, ob sie aus der Phantasie des Dichters erfunden, oder von einer physischen Erscheinung abgezogen, oder auf eine Erfahrung gestüzt (historisch) oder endlich Einkleidung eines freien Räsonnements sind. Noch sollten die ältern und neuern Allegorieen schärfer geschieden werden, oder jene nicht diesen Namen erhalten, da sie dazu zu einfach sind. Man sollte aber eben so wenig ganz reine allegorische, oder physische etc. Probleme finden, sondern auch einen historischen Antheil anerkennen. — Dem Alter und Culturstufen nach lassen sich die Mythen also ordnen: 1) Historeme. 2) Physische Erscheinungen, dargestellt und gedeutet. 3) Benuzzung, Ausschmückung und wohl Erfindung des Dichters. 4) Allegorische, moralische, philosophische Mythen.

Ein historischer Mythus ist **eigentlich** zu nehmen, doch nicht minder die von andrer Art, wenn auch Manches zur Darstellung und zur Ausmahlung des Gemähldes nöthig war. An das Historische schliefst sich das Locale an, welches jedes Volk als den Mittelpunct der Welt betrachtete. — Neben den **historischen** und den **poetischen** stellt die dritte Classe, welche als **philosophische** bezeichnet werden können, und die, wie jene, in ihrer ältesten Gestalt bei Homeros und Hesiodos zu finden sind. Eine Scheidung ihrer verschiedenen Bestandtheile mufs die Einsicht in den Umfang der frühesten philosophischen Versuche erleichtern. Es lassen sich dem Inhalte nach unterscheiden: a) **kosmogonische** Mythen, über den Ursprung der Welt, mit Verwebung **astronomischer**; b) **physikalische** Mythen über Naturerscheinungen und Naturkräfte, angränzend auf einer Seite an die religiösen; c) **moralische** Mythen, welche enthalten: α) die **psychologischen** Ideen über die Natur der Menschen- und Thier-Seelen, über Entstehung der Leidenschaften, Tugenden etc. β) die sittlichen und physischen Folgen des moralischen Verhaltens, von welcher Seite sie auch die religiösen berühren; d) **religiöse** Mythen, über die Götter und die Fortdauer nach dem Tode; e) **politische** Mythen, für die Leitung des Volks.

Der Inhalt der mythischen Philosophie steht in verschiedenem Verhältnisse zum Mythus. — In den theoretischen Mythen steht oft an der Stelle eigentlicher Naturerklärung eine blos gedichtete Erklärung. Die praktischen Mythen enthalten theils Erfahrungssätze, theils lebendige Lehre.

Ihre Auflösung erhalten und finden die Mythen a) in der Reduction derselben auf ihr Zeitalter; b) in dem Charakter und in den Sitten des Volksstammes, in dem sie entsprofsten, wozu eine Vergleichung der gegenseitigen Völkerverhältnisse gehört; c) in der Individualität des Dichters, der ihr Erfinder oder Ausschmücker ward; d) durch die Gesezze der historischen Wahrscheinlichkeit. e) Zu den Localmythen gaben der Boden und die Länderschiksale viele Veranlassung, wobei die alte Welt das als Ursache und Wirkung zusammendachte, was sich zusammen fand. f) Dazu kam noch eine reiche Quelle des griechischen Mythenwizzes, die Etymologie. (Man vgl. *Melmann de causis narrationum de mutatis formis p.* 47.).

Bei den ältesten rohen Griechen waren zuerst die Sinne beschäftigt, die Phantasie arbeitete mit Herrschaft über den Verstand. Barden gingen den Philosophen voran; diese sangen begeistert von den Göttern in Hymnen. Complicirter und philosophischer war die zweite spätere Gattung ihrer Gesänge, die Theogonien und Kosmogonien. Der Trieb nach dem Unendlichen trieb den Menschen aus sich heraus, und durch Uebung mufste er Besonnenheit erlangen. Bis dahin aber war das Aeussere das, worauf er Alles bezog, was ihm Stof gab.

Die griechische Philosophie begann in ihren ältesten Kosmogonien mit dem Chaos, mit dem Ineinanderhalten des Besondern. Hierbei war Erde und Himmel, Wärme und Kälte, Tag und Nacht,

Leben und Tod in Einem. Das Chaos, das schon im phönikischen Fragment des Sanchuniathon vorkommt, ist ein Product des Strebens der Vernunft nach Einheit. Man fand die Einheit aller existirenden und geformten Dinge in einem ursprünglichen Formlosen. Die Phantasie schmükte bald die Idee aus, machte das Chaos göttlich und stellte in das Chaos die auch ewige (todte) Materie (woher auch χάος die Finsternifs bezeichnete).

Wenn aber jene Naturweise oder Barden über Kosmogonie nachsannen, so umfafsten sie noch nicht das Weltall, ihre Ideen davon hatten noch nicht den Umfang. Vielmehr frugen sie zuerst nach dem Entstehen des Ganzen, das ihnen Weltall hiefs, und gingen dann nur auf die Entstehung desselben ein. Die Erklärungen mufsten eben noch so sinnlich ausfallen, als wie bei den ersten entstandenen religiösen Begriffen die Veränderungen der einzelnen Naturkörper erklärt wurden. Die arme Sprache hatte für die Idee der Entstehung oder des Hervorbringens, des philosophischen Verhältnisses von Ursache und Wirkung keinen Ausdruk; dennoch ist es ein Grundsaz des gemeinen Menschenverstandes, dem also jeder Mensch, ohne ihn *in abstracto* zu kennen, gemäfs denkt: Alles was geschieht (und ist), hat eine Ursache. Darum versinnlichte man durch das Bild der Zeugung, hergenommen von den Menschen (wie man Alles auf sich reducirte). Wie sich der noch rohe Verstand die Entwiklung der ganzen Natur und ihrer Theile, eines aus dem Andern, unter diesem Bilde dachte, so gründete sich eben darauf auch das ganze Geschlechtsregister der Götter und ihre Unterschei-

dung nach dem verschiednen Geschlecht. Wie Alles, was sich in der Natur bewegte, Leben zu haben schien, wie Alles beseelt ward, und Absichten, ja Leidenschaften im Leblosen, das in Personen, in handelnde und leidende Wesen verwandelt war, lagen, so mussten mehrere Götter entstehen, und von einander durch Zeugung abstammen. Dinge, die mit oder neben einander erschienen oder entstanden waren, waren von einander geboren oder gezeugt; von den Göttern ward Alles hergeleitet, ja sie wurden die Elemente der Dinge selbst.

Das Dichtungsvermögen verband nun die Theogonieen mit Nationalsagen und alter Geschichte, und vermittelte so die Kosmopoesie. Die Mythologie blieb Gegenstand der personificirenden Phantasie; die Religion, deren praktisches Bedürfniss man als unläugbar voransezte, war vorhanden, ohne noch ein unmittelbarer Gegenstand der Untersuchung zu werden; die empirische Naturerklärung schritt mit den Beobachtungen fort.

Die Cultur ging in Griechenland nicht auf einmal vorwärts, sondern erst an einzelnen Stämmen. Zunächst traf das Verdienst einige Anführer aus dem Morgenlande, und an den Küstenländern gedieh die Cultur. Inachos landete auf dem Peloponnes, Cecorps auf Attika, aus Aegypten kommend. In Kreta entstanden unter den eingewanderten Doriern die zuerst gemachten Versuche einer bestimmten Staatsverfassung. Was man auch von Fremden angenommen haben mochte, der Grund von geistiger Origi-

nalität, blieb die praktische Freiheit, die auf einem gesunden Gefühle beruhte. Hier aber begann die erste Vermenschlichung der Götter, die immer mehr menschlich, theilnehmend wurden (Minos II. auf Creta).

Ehe noch Homeros in Jonien als Barde auftrat, hatten schon vor ihm ältere Barden ihre Hymnen auf die Gottheit gesungen, und an roher Sprache und Begriffen gebildet. Er selbst nennt frühere Dichter (Phämios, Demodokos), und aus der Art, wie er Mythen erzählt, erhellt offenbar, dafs er frühere und zwar verschiedene Dichterwerke im Sinne hatte. Er war nicht der erste Barde der Griechen, nicht der erste Schöpfer der Mythen und aller Cultur.

Bei gottesdienstlichen Gebräuchen fühlten sich diese Barden wie von der Nähe der Gottheit hingerissen; sie brachen in ihr Lob aus, sangen ihre Thaten, ihre hohe Abstammung.

Am ausgezeichnetsten unter diesen vorhomerischen Barden sind: Linos, Musäos, Amphion und Orpheus, welche selbst zu mythologischen Personen wurden. Die Züge, welche uns von den drei ersten aufbehalten sind, laufen darauf hinaus, dafs sie durch Poesie, Gesang und Saitenspiel die rohen Menschen bezähmten, und sie durch Erweckung der Gefühle der Humanität zum geselligen Leben führten, oder doch vorbereiteten. Linos und Amphion nennt die Ueberlieferung Thebaner. Von jenem führt *Diogenes Laert. I*, 4. aus einer Kosmogonie ein Fragment an, dieses Sinnes: „Es war eine Zeit, in welcher alles zusammen ent-

stand (ὅτι πάντα ὁμοῦ γέγονεν). Alles hat einen Anfang und zwar in Einem Moment genommen.“ — Doch läſst sich kaum erwarten, daſs sich dieser Vers so lange herab erhalten haben sollte, wenn er auch dem Zeitalter angemessen wäre.

Musäos, der für des Orpheus Schüler ausgegeben wird, gehört unter die ältesten Epopöendichter, dessen Gedichte mystisch und religiösen Inhalts, für die Mysterien bestimmt, waren.

Als wichtiger erscheint dessen Lehrer Orpheus, welchen die Urgeschichte Griechenlands nicht blos als Barden, sondern sogar als vorzüglichen Urheber der philosophischen Cultur aufstellt. Sein Name steht unter den ersten Vermenschlichern und Versittlichern der Griechen, und schon dies läſst auf die stille Mitwirkung praktischer Institute schliessen.

Der alte Orpheus, dessen Existenz nicht in Zweifel zu ziehen ist, war nicht Grieche, sondern Thracier, aus dem Stamm der Pieres. Dieser alte Barde kann nicht lange vor Trojens Zerstörung, etwa 1300 J. vor Christo gelebt haben, daher er also älter war als die Geschichte bei den Griechen ist. Wie bei allen berühmten Männern des grauen Alterthums legte man ihm eine hohe Abkunft bei, den Apoll zum Vater, und die Muse Kalliope zur Mutter, und erzählt von seinen Reisen nach Aegypten. Sein Tod ward Gegenstand der Dichterfiction, die ihm durch Weiberrache umkommen lieſs. Richtiger erzählt Pausanias, daſs ihn der Bliz getödtet habe.

Geschrieben hat Orpheus Nichts, wohl aber seine Gedichte abgesungen, nach herkömmlicher Weise. Man kennt ihn als Verfasser von Hymnen,

und von Gebetvorschriften (τελεταί) und von einer Theogonie, ohne sie selbst noch zu besizzen. Schon Platon deutet auf untergeschobene Schriften des Orpheus.

Aus den einzelnen Säzzen bei Platon, Aristoteles und Plutarchos, verbunden mit den noch am meisten ächtscheinenden Spuren in den ihm zugeschriebenen Schriften, ergibt sich Folgendes:

1) Alle Götter sind aus Wasser entstanden; oder: Okeanos heirathete zuerst, und nahm seine leibliche Schwester, die Tethys. Der Umfang dieses Sazzes geht jedoch nur auf die erste Entstehung der Erde und Gestirne selbst, wie das Folgende lehrt. Aristoteles selbst behauptete, es liesse sich nicht ausmachen, ob diese orphische Lehre mit der Thaletischen, in der das Wasser zum schlammigten Chaos ward, einerlei sey. Die Entstehung jener Annahme aber konnte bald entstehen, da Orpheus sah, wie aus dem Wasser sich Dünste und wunderbare Gestalten erheben, daſs Wasser neben dem Lande sey, d. i. Eins das Andre gebäre, wie grosse Revolutionen Seen in Land verwandelt hatten.

2) Die Elemente und Principien der Dinge sind Götter. Hieraus ergibt sich, daſs man schon im orphischen Systeme unter Götternamen physische Principien verstehen müsse, da den alten Theologen, wie sie Aristoteles nennt, die Grundwesen, aus denen Alles entstanden, Götter sind.

3) Die Gestirne sind Götter, und so umschlieſst die Gottheit die ganze Natur.

Hier

Hier wird die Gottheit sogar als ein, die ganze Sinnenwelt umgränzendes Wesen gedacht.

4) Die Götter haben menschliche, Einige auch thierische Gestalten. Solche gröbere Vorstellungen, meint Aristoteles, seyen nur des Pöbels wegen erdacht, um ihn desto mehr an die Gesezze zu binden.

5) Alles ist aus der Nacht entstanden, oder die Nacht ist die Mutter aller Dinge. In der alten sinnlichen Sprache wurde nun die Nacht Grundursache aller Dinge; doch gilt dieser Saz zunächst nur von den auf und aus der Erde entstandnen Dingen, — mit Hinsicht auf den ersten Saz. Vgl. *Damascius in Excerptis in Wolfii, Anecd. Gr. T. III. p. 256.*

6) Die Nacht, Uranos, das Chaos und Okeanos haben nacheinander zu verschiedenen Zeiten geherrscht. So war die Herrschaft nicht Einem Grundwesen ausschliessend eigen.

7) Alles ist aus einem Ei entstanden. Vgl. *Fabric. B. G. p.* 172. und schon vorher *p.* 166. *nota r).*

Von diesen Lehren des Orpheus trennt nun Tiedemann richtig das Orphische System, d. i. die erst aus Athenagoras und Damaskios und aus beider Vergleichung geschöpften Lehrsäzze, welche in verschiedenen Zeiten, jedoch noch vor der Verunstaltung der alten Ueberlieferungen durch die Pythagoräer, von Orpheus Schülern angenommen wurden. Auch können wir selbst in den jezzigen Hymnen noch Trümmer altorphischer Ideen

finden, die mit späteren Ideen vermischt, oder von spätern Dichtern nachgeahmt worden sind.

In diesen bildet sich eine vollständige Kosmogonie: Im Anfang war die Nacht. In dieser Nacht bildete sich aus der trüben Feuchtigkeit der Schlamm (oder in theogonischer Sprache: die Nacht erzeugte aus dem feuchten chaotischen Wesen den Schlamm), und aus dem Schlamme den drachenförmigen Herakles. Eine einfache Vorstellung ward nun bildlich. Es entsteht in der zügellosen und unausgebildeten Phantasie eine Wundergestalt, ein Drache, nach den von der alten Bildersprache noch etwa übrigen Vorstellungen; ein Geschöpf, ein lang dauerndes, allgewaltiges Wesen, das über alle Dinge Aufsicht hat. Damit verbindet Damaskios aus Orphischen Schriften noch die Nothwendigkeit, ein substantielles Wesen, das sich bis an die äussersten Gränzen der Welt ausbreitet. Jene Schlange, Herakles oder Chronos, brachte ein grosses Ei hervor. Die Schwere machte, daſs sich die erdigten Theile in einem Schlamme sammelten; dadurch entstand zugleich die Zeit, deren Macht den Schlamm und das Wasser nach mancherlei Wechsel eine eiförmige Gestalt annehmen lieſs. Als dies Ei reif war, zerbrach es Heraklés durch Reiben in zwei Theile; die leichtern Theile der Materie stiegen und machten den Himmel aus, die schwerern senkten sich und bildeten die Erde. Durch diese Scheidung konnte das Schiksal (die Moiren) entstehen. Doch drohten die neue Welt andre gewaltige Erschütterungen (Giganten) zu zerstören. Diese tiefer in die Erde verwiesen, wütheten im Innern derselben. Drauf aber wurde dem Himmel diese fernere Einwirkung auf

die Erde abgeschnitten, oder, die Erde zeugte die Titanen, welche den Himmel vom Thron stiessen.

Aus dieser in solche alte Fabeln gehüllten Kosmogonie konnte, wie Tiedemann vermuthet, Hesiodos seine Theogonie schaffen, vorzüglich da sie bei Hesiodos abgerissener vorgetragen wird.*)

Das Ganze dieses orphischen Systems war Polytheismus; die Götter in ihm machten Theile der materiellen Welt aus. Die älteste Lehre galt lange noch und wuſste sich zu erhalten.

In Orpheus erkannten die Alten schon den Beförderer der Humanität, der sich der Musik, der Religion und geheimer Verbindungen bediente. Die noch rohern Töne seiner Lyra konnten mächtig genug rühren. Zwei Hauptverdienste erwähnt die Sage von ihm. Das Eine war Abschreckung und Entwöhnung von Mord der Menschen, von blutigen Thierspeisen und von Menschenopfern. So milderte er die Sitten verwilderter Menschen, und dies nennt die Sage: Bezähmung wilder Tiger und Löwen durch Gesang. Da er so gegen das rohe blutige Fleischessen Abscheu begründete, so nennt Platon *(de legg. VI. p. 875. Ficin.)* den Unterhalt von leblosen, vegetabilischen Speisen, ein orphisches Leben. Indem sich diese Gewaltthätigkeit verlor, machte er die Thracier geselliger, humaner gegen Fremde und für Mitleid und gastliche Aufnahme unglüklicher Flüchtlinge empfänglicher. Dies ist die gepriesene Achtung gegen ἱκέτας. Das heilige Recht derselben

*) Ueber Orpheus Dogma von mehrern bewohnten Welten, s. *Fabric. bibl. gr. I,* 176, 8. f.

schüzte der oberste Gott, Ζεὺς ἱκέσιος. — So auch die Abschaffung der Blut-Rache (ἄγος, d. i. Reinigung, Aussöhnung, auszusöhnendes Verbrechen). Darin lag der Grundsaz: die Befleckung mit Blut ist Schuld, Blutschuld, und bewirkt göttliche Rache, nicht blos an den Schuldigen, sondern auch an Verwandten.

Das zweite Verdienst lag in den orphischen Mysterien, d. i. stummen Weihungen. Die τελεταὶ oder die καθαρμοὶ waren gewisse Feierlichkeiten, als Religionsgebräuche, welche die Blutschuld (ἄγος) abzuwaschen hatten, wohlthätig für rohe Menschen. Orpheus knüpfte an die Gewohnheit des Blutvergiessens den religiösen Begrif einer Verunreinigung, welche das Mifsfallen der Götter errege. Dieser *sacer interpres Deorum* führte also auch dadurch eine Disciplin ein. Vgl. *Eurip. Hippolyt.* 259 f. Er war so zugleich γόης, als eine Art wahrsagender und physische Krankheiten heilender Schamane; als μάντις wahr sagte er in der Begeisterung. Dies Alles konnte und mufste er seyn, wenn er rohe Menschen humanisiren wollte. Schon vor Orpheus waren auf der, Thracien nahe liegenden Insel Samothrake, von Phöniciern aus Byblos die Kabiren (Fetische) eingeführt worden, so wie die göttlichen ἄνακτες, die auch in Troja verehrt wurden. Auch war nach Diodoros 5, 49. schon in den alten Samothrakischen Mysterien angenommen, dafs durch diese Weihungen die Menschen reiner und gerechter würden; woher späterhin Intoleranz gegen die Nicht-Initiirten entstand. — Dort oder in Aegypten konnte also Orpheus solche Reinigungen kennen lernen. Späterhin wur-

den die orphischen Weihungen gewaltsam mit der Einwanderung des Bakchos nach Böotien vermischt, und die mit dem Bakchosdienst verbundnen geheimen Orgien, hatten sich in Klein-Asien noch mit den Festen der phrygischen Kybele verknüpft, welche durch ihre Begeisterte dem Volke in dramatischen Tänzen und versinnlichten Handlungen das alte wilde und rohe Leben vorstellten. Aus ihnen, die aus Thracien durch Eumolpos nach Attika gebracht wurden, gingen dann die eleusinischen Mysterien hervor. Noch späterhin sublimirten Philosophen immer mehr die moralischen Zwecke der Mysterien. So Platon im Phädon und *Arrian. Diss. Epict.* 3, 21.

Ob Orpheus schon Vorstellungen von einem Zustande nach dem Tode, die einen moralischen Einfluſs auf die rohen Thracier gehabt hätten, aus Aegypten mitgebracht habe, steht dahin. Doch ist wenigstens gewiſs, daſs man in diesen Mysterien späterhin Vorstellungen von Martern der Mörder und von der Seligkeit der Eingeweihten hatte. Orpheus sollte wenigstens seine Euridike aus dem Hades geholt haben. Die Lehre von dem Lohne und der Strafe in der Unterwelt, die Diodoros ihn aus Aegypten bringen läſst, schreibt Platon dem Musäos zu (*de republ. II. p.* 395. *Ficin.*).

Die Wanderung der von Attika verdrängten freien Jonier nach Klein-Asien brachte unter einem schönen Himmel eine Veränderung hervor. Höhere Bildung trat ein und breitete sich immer mehr aus. Um das 9. Jahrhundert vor Chr. erschien Homeros.

Homeros.

Homeros ist in einer Geschichte der Philosophie schon darum aufzunehmen, weil man durch spätere Berichte leicht verleitet werden kann, ihn zum Philosophen zu machen. Selbst abstracte Philosophie fand man in ihm (z. B. gezogen aus *Il.* 14, 302. 7, 99. *Od.* 18, 135.). Bei den homerischen Gesängen muſs man aber als bei einer Hauptquelle verweilen, und zwar sie zugleich betrachten als Religionsbuch und als Jugendlehrbuch, welches auf Erziehung und Bildung viel wirken muſste.

Homeros Mythologie ist nicht allegorisch*) und seine Mythen haben nicht mehr philosophischen Sinn. Nicht von älteren Philosophemen als personificirte Kräfte erborgt, treten die Götter hier als handelnde Wesen auf, und erscheinen darum mehr vermenschlicht, weil bei Homeros nicht mehr Alles Mythologie, sondern freie, erzählende, menschlichere Darstellung ist. Seine Götter stehen noch innerhalb der Natur und unter den Bedingungen der Sinnenwelt, und sie sind den Menschen bis zur Verschmelzung ähnlich. Auch höher als Menschen gestellt, sind sie nur körperlich stärker und ausdauernder, sonst eben so beschränkt und sinnlich als Menschen,

*) Vgl. *L. H. Jacob diss. de Allegoria Homerica. Hal.* 1785.

mit gleichen Gefühlen und Bedürfnissen; auch als Oberregenten willkührlich und despotisch, doch noch abhängig von einer höhern Nothwendigkeit, die auch sie bedrükt. Erhaben erscheinen sie in ihrer Regierung der Welt, und im Richteramte über menschliche Handlungen. Allen an Macht überlegen ist Zeus, der oberste der Götter.

S. Geschichte der Psychologie S. 130 — 133.

Die Götter können die Menschen glüklich und menschlich stark machen, sie freuen sich ihrer Menschlichkeit und rügen Blutrache und Meineid. Ihr Cultus ward freundlich, als sie selbst Muster der Menschen geworden waren.

Die Ansicht von der Welt ist im Homeros noch sehr verworren und beschränkt. Erde, Sonne und Mond war allein der Inbegrif seiner Ansicht, von denen jeder einer Gottheit zugetheilt ward. Theogonie und Kosmogenie mufste auch hier zusammenhängen und mithin auch diese bei ihm schon vorkommen.

Von den homerischen Ansichten über den Menschen, und der homerischen Menschenkunde überhaupt s. Geschichte der Psychologie S. 130—154.

Für die Geschichte der altgriechischen Moral liegt Vieles in Homeros. Dies aber läfst sich gewinnen a) aus der vorhomerischen Mythologie, d. i. den Götterbildern oder ursprünglichen Ideen von ihnen und den ihnen beigelegten Handlungen, als Vorbild für die Menschen; b) aus des Dichters Urstof der alten Sagen, den frühern Sitten; c) aus

den Resten alter sprichwörtlicher Sentenzen oder der Volksweisheit; d) aus des Dichters Sprache und der allmälig steigenden Bedeutung seiner Worte; e) aus dessen eignen Sentiments, Urtheilen; f) aus dessen Darstellung der alten Sitten und dessen Entwiklung und Haltung der Charaktere verschiedener Menschen.

Die Begriffe von **Tugend** richteten sich nach dem Zeitbegrif von **Ansehen** des Menschen, d. i. von den Achtung erregenden Eigenschaften. Der **Gang** der sittlichen **Begriffe** und die Stammtafel der Tugenden, so wie der Laster des vor- und mit-homerischen Zeitalters, war in verschiedenen Perioden Folgende:

Die höchste Eigenschaft des Menschen war 1) **sinnlichstark**, körperlichstark, tapfer, mächtig. Dafür hat Homeros die meisten Bezeichnungen und Worte, die schon damals und früh aus dem Freiheitssinne der Griechen entstanden; ἐσθλός*), ἀγαθός**). — Die **Tugend** als **Fertigkeit** der

---

*) Ἐσθλὸς geht bei Homeros **mehr** auf das Sinnliche als καλὸς, und ist a) kraftvoll, vielvermögend; ἀνέρες ἐσθλοί; b) köstlich, prächtig, als Mahl, Schmuk; c) vornehm, edler Abkunft, Od. 8, 553.; d) löblich, Il. 15, 207. (Ruf); e) heilsam, nüzlich, Od. 4, 230., glüklich, Il. 24, 530.; f) gewandt, biegsam, — dann auf's Gemüth übergetragen (einmal auch auf νόος, Od. 7, 73.; g) brauchbar, ausgezeichnet, gut. Wie ein berühmter Räuber noch ἐσθλὸς heissen konnte, (Od. 19, 395.) so erwartete man doch von einem **vornehmen** Manne (etwas καλὸν) eine schikliche Rede. Od. 17, 381.

) Bei Homeros bezeichnet ἀγαθὸν **mehr das, was sinnlich nüzt, als das Sittliche, und da sind es mehr äussere Sitten,

Eigenschaft ist hier: Stärke und Tapferkeit (βία καὶ ἀρετή), Kraft (μένος — ἀλκή), eine heilige, d. i. ehrwürdige Stärke (ἱερὸν μένος). 2) — sinnlichstark, d. i. glänzend, prächtig, herzerfreuend, geehrt, rühmlich. Hier beginnt καλός *). In dem herzerfreuenden Zustande (εὐφροσύνη), wo Ansehen und Ehre ist, tritt ἀρετὴ ein. 3) — erfahren, gewandt, geschikt. Als Tugend erscheint hier Geschiklichkeit, Gewandtheit und Entschlossenheit (ἀρετή). 4) — nüzlich, brauchbar, dem verderbenden (κακός) entgegengesezt. 5) — günstig, geneigt. Bis hieher galt ἀγαθός, entgegengesezt dem ungünstigen, κακός; dann ἤπιος, ἀγανός, μειλίχιος. 6) — anständig, sittlich. Bis hieher καλός, und das neuere αἴσιμος. — Ehrbarkeit, Sittsamkeit. 7) — wohlthätig, schüzzend, menschenfreundlich, human: εὐεργὴς und εὐεργεσία. — φιλοφροσύνη. 8) — billig (δικαίος) **),

des φρεν; nie aber wird es als Gesinnung den Göttern beigelegt.

*) Καλὸς erhob sich in den homerischen Gesängen nicht bis zum Begrif: gut. Vielmehr zeigt es nur: schön an und τὸ καλὸν erst das Anständige. Die Bedeutung nahm diesen Gang: 1) sinnlichreizend, glänzend, vergnügend und zwar theils für den Gesichtssinn. (Puz, Hausrath, — menschliche Gestalt, s. Il. 3, 44.), theils für den Gehörsinn (Gesang); 2) artig, anständig, schiklich. Nur in der spätern Odyssee und zwar Ges. 21. und 22. wird es mit δίκαιον verbunden.

**) Ἡ δίκη ist dem Homeros noch kein moralisches Hauptwort, wie Wagner meint (*de fontibus honesti apud Homerum, Luneb.* 1795.), sondern es bezeichnet blos a) die Art und Weise zu leben und zu dulden; b) Befugnifs, gebührendes Recht; d) δίκαι rechtliche Ansprüche. Δικαίος — human und billig,

rühmlich (ἐσθλὸς mit ἀμύμων), wohlgeordnet (αἴσιμος). 9) — gerecht, δικαίος, unsträflich und religiös (ἀμύμων). Hier zeigt sich das Gerechte, schon mit dem Anständigen, Verständigen und Schönen verwandt (mit καλός, νοήμων und πεπνύμενος. — Ehrgefühl αἰδώς *); — sittliches Gefühl — νέμεσις **).

In der Stammtafel der Laster und Lasterhaftigkeit finden sich bei Homeros 1) alle gröbere und speciellere Laster: a) Mord, Blutschande, und b) Meineid; 2) dann neubemerkte und später bezeichnete Fehler, welche theils schon zarteres Gefühl eines Barden voraussezzen, vielleicht zum Theil erst von diesem aufgestellt wurden, theils schon allgemeinen Inhalts sind. Dahin gehören α) die Uebertreibung und Uebertretung jeder Art (ὑπερήνωρ *Od.* 6, 4. ὑπερφίαλος). Darin aber lag schon die Ahndung eines Maasses, eines Mittelweges, auf den Homeros hinweißt und den man später noch bestimmter ausdrükte. β) Harte Kraft, wilde Stärke (ἀτασθαλία, jene Barbarei, die sich auf eigne Kraft

— gegen Leidende und Fremde, arglos. Vgl. Il. 13, 6. mit Od. 6, 120.

*) Schon verbunden mit νέμεσις Il. 13, 122., welche beide (Schaam und Schande) im Herzen (ἐν φρέσι) aufzuregen seyen.

**) Νέμεσις bezeichnet überhaupt praktische Urtheilskraft, d. i. Urtheil über das sinnliche und sittliche Häßliche, Unanständige und Unverständige, — ursprünglich, Geringschäzzung fremde Stärke, Beneidungen fremder Schönheit, edler Unwille über das Glük des Thoren. Vorausgesezt ist in dieser Vorstellung das Gegentheil: zarte Scheu menschlicher Gefühle, Schonung des Fremden, Achtung des Maasses in Allem.

verläſst. *Od.* 1, 7. νηλεής, unbiegsam *Il.* 9, 497. ὕβρεις.) γ) Feine Täuschung, List etc. ψεῦδος.

Die sittlichen Beweggründe und Triebfedern muſsten in der frühern Zeit wohl die abschreckenden Strafen seyn, welche allmählig auch eine zartere Gestalt annahmen. Die Götter rächen alles Schandliche. *Od.* 2, 66. f. 17, 485. f.

Beleidigt wurde zunächst der specielle Schuzgott, dann der allgemein auf Recht, selbst unter den Göttern, haltende Obergott; endlich besondere strafende Wesen, die aber nur das personificirte schreckende Gewissen oder das allgefürchtete Uebel, der Tod waren.

So die Recht und Rache fordernden, prüfenden und richtenden, die beide Hauptverbrechen, Blutschande und Meineid rächenden, unberührbaren, in grausen Dunkel schwebenden Erinnyen. Die zerstörende Blutgier, das gierig wüthende Todesverhängniſs in Gesellschaft der tobenden Zwietracht und des Schlacht-Getümmels — die Ker. Die Verhängerinnen des Todes oder die personificirten tausendfach drohenden Todesgefahren — die Keren. Eine furchtbare, willkührlich verfolgende, wenn auch zuweilen noch vermeidliche Fügung, ein schlimmes Schiksal — der Moros. Das Naturgesez oder Verhängniſs des Todes — die Moira.

Unter den Verführern der armen, sich oft vergeblich mühenden Menschen, sezte das zarte Gefühl der Griechen den ersten Fehltritt auf die Oberwelt, die verderbende und schädliche, durch ihre kecke Anmassung ihn verstrickende Schuld

oder die Ate. Die armen Menschen bethörte sie zu ihrem Schaden; da handeln sie im Zustande trunkner Betäubung. — Es liegt in der Reihe dieser Vorstellung wie in dem Mythos die Ahndung 1) von dem raschen Hinreissen und Verwickeln in Schuld durch Verblendung und Bethörung des Kopfs, besonders durch Bethörung von Affecten und Leidenschaften, in denen man rascher ungerecht und daher schuldvoll und strafwürdig wird. 2) — von langen, unübersehbaren Folgen einer einzelnen in Unbesonnenheit, in verschuldeter oder unverschuldeter Bewufstlosigkeit begonnenen That.

In der Unterwelt sind allerdings auch einige mit Strafen gedacht, (Tityos, Tantalos, Sisyphos) jedoch ist kein Laster bestimmt, ausser dem schwersten Verbrechen, dem Meineid. *Il.* 3, 279. 19, 258. Uebrigens werden noch keine abgesonderte Straförter hier bestimmt, keine glüklichen oder unglüklichen Wohnsizze im Hades, sondern Alles Gutes und Böses ist noch im Wandeln unter einander gemischt.

Die Belohnungen, die man hofte, waren im Leben 1) schon das Leben selbst, das süsse Leben und seine Erhaltung, und möglichst lange Dauer — 2) Lebensglük — z. B. in Kindern. (*Il.* 9, 495. 3) Körperkraft, Schönheit, Ansehn, Ruhm, κλέος. 4) Ruhm bei der Nachwelt, κλέος ὀπίσσω. *Il.* 7, 91. Die Götter sind hier beglückend. *Od.* 14, 82. f.

In der Unterwelt schlichtet Minos selbst die Streitigkeiten unter den Schatten (*Od.* 11, 567.).

Erst in der Odyssee (4, 561. f.) erscheinen die elysische Flur, wo die Menschen ruhig und mühelos werden, wo Rhadamanthys wohnt.

Von der Bestimmung der Götter hängt ab: a) das Glük der Menschen, b) deren Ruhm und Nachruhm, c) selbst deren Tugend, und zwar theils durch die Gaben, die sie ihnen verleihen (inspiriren), theils durch die Verhältnisse, in die sie sie versezzen, theils durch Glük. Doch ward in dem Schiksal schon eine Regel geahndet. Auch wurde in diesem kräftigen Zeitalter schon Selbstherrschsucht geahndet (θαμάω *Il.* 1, 192; eben dahin führt ἐρητύειν *Il.* 1, 192.). So ward auch die Freiheitsliebe anerkannt (und dafür ein Wort in ἑκὼν und ἀέκων).

Der Geist der homerischen Moral prägt sich im Folgenden ab. Eine gewisse Gutmüthigkeit ist zwar hier mehr Natur als Kunst, jedoch das Product der noch ungeschwächten sittlichen Kraft, indeſs die Tugend der aufgeklärtern Völker oft nicht Product der Freiheit, sondern Folge des Zwangs, der Eitelkeit ist. Wurden damals die geselligen Pflichten häufiger verlezt, so leuchteten sie desto unverstellter in die Augen. Waren die Merkmale in den sittlichen Begriffen auch noch nicht völlig klar und zergliedert, und die Urtheile daraus schief abgenommen, so rettete den Menschen auch hier das Gewissen. List erschien hier noch als begünstigte Tugend. Zugleich aber findet sich ein inniger Glaube an Menschenkraft. Der vertrauliche Umgang der Menschen mit den Göttern war so innig, daſs sie

das Göttliche nahe genug, in ihrem Herzen und in ihrer Phantasie finden durften.

Daſs Homeros mehr jonische als dorische Sitten darstellte, hat schon Platon (*de legib. III. p.* 113. *Bip.*) bemerkt.

Hesiodos.

In Hesiodos prägt sich weniger Cultur als in Homeros ab; dies lag an seinen Zeitgenossen, den Bewohnern des rauhen Böotiens. Beide weichen auch von einander in verschiedenen Fabelsystemen ab und Jeder hat fast sein eignes Locale.

Hesiodos Theogonie nennt schon Herodotos das erste System von den Mythen der alten Griechen. Leicht muſste ihm die Aufnahme orphischer Ideen seyn. Er blieb bei dem Chaos stehen und die Zusammenstellung der Ansicht von der Zeugung mit dem Hervortreten aus einem Chaos beweiſst schon höhere Speculation. Das Chaos war ihm die Verwirrung der Dinge oder der Inbegrif aller Substanzen. Durch Zeugung ward diese Masse entwickelt und Alles ging aus dem Chaos hervor, selbst der thätigere Eros (Ἔρως πρεσβύτατος, s. *Schol. ad Apoll. Rhod. III.* 26.). Neben dem Chaos erschienen so drei andre Grundursachen der Dinge, die Erde, der Tartarus und der Eros. Dieser drükte das Naturgesez auf, nach dem sich Gleiches zu Gleichen gesellt, und den Alles vereinenden Naturtrieb. Das Chaos muſste als eine

Masse vor dem Eros da seyn, ehe ein gegenseitiges Streben statt finden kann; dieses aber ward die scheidende Kraft (bei spätern Philosophen der νοῦς). Das Chos liefs die hesiodische Theogonie noch den Erebos und die Nacht gebären, aus denen der Aether und der Tag entstanden. Die Erde gebar den Himmel und die Gebirge, mit den Bewohnern von Beiden. Unter den Uraniden traten drei verschiedene Göttersysteme auf, welche halb physisch, halb theologisch, durch Geschichte gebunden sind. Ausser dem altphysischen Alleinherrscher Uranos mit der Gäa und seinen Kindern den Titanen und Kyklopen, tritt Kronos mit der Rhea hervor, obgleich auch dieser von dem (noch historischen) Zeus in den Tartaros verstossen wird, indefs nur Einigen, dem Okeanos, dem Helios, der Eos und der Selene ihre Würde bleibt. Statt Kronos ward Zeus Herrscher, statt des Pontos ward Poseidon Meerherrscher, statt des Erebos ward Aides Herr des Schattenreichs. Die Mythen dieser Ordnung aber lassen nicht in allen Eigenschaften und Handlungen physische Deutungen zu.

Neben den Göttern erkannte man nun auch Wesen aus geringerer Classe, Mittelgeister, Dämonen und Heroen. Diese kannte Homeros nicht in der Verfeinerung, als sie bei Hesiodos erscheinen, ob sie gleich *Il.* 11, 61. angedeutet seyn möchten. Die Dämonen, aus einer frühern Periode hervorgegangen, sind die Aufseher der Menschen, achtend auf die Handlungen derselben, und umherwandernd in Luftgestalten.

Verfeinerter zeigen sich in Hesiodos gleichfalls die Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode und genauer bestimmt.

Das hesiodische Wirthschaftsgedicht stellt eine sittliche Culturgeschichte in Perioden der Menschheit auf (v. 108. f.). Merkwürdig ist's, daſs er eine Generation nach der Andern schlechter werden läſst, nur das vierte der Heroen ausgenommen, die in den glüklichen Inseln wohnen. Darin liegt, daſs die Menschen ursprünglich gut waren.

So trift man auch bei ihm auf Ahndungen von Gränzen eines guten und schlimmen Strebens in der doppelten Eris, oder dem Wetteifer und der Eifersucht. Darin aber beruht die Ahndung des Unterschieds zwischen Freiheit und Willkühr. — Er spricht vom Ursprunge des Uebels, im Mythos des Prometheus und Epimetheus, und leitet es mithin von den Menschen ab. Die Gerechtigkeit stellt er als Segen bringend, die Ungerechtigkeit als strafend, selbst bis auf spätere Generationen, dar.

Unmittelbar an die Sänger schliessen sich die Seher und Wunderthäter an, die ihre Körper, durch Enthaltsamkeit zwingend, der Gottheit heiligten und enthusiastische Wahrsager abgaben. So Hermotimos, Epimenides. Ihr Philosophiren war das Product einer unwillkührlich erhöhtem Seelenkraft, und sie muſsten durch das Abentheuerliche sich den Ruf göttlicher Weisheit erwerben. Orakel zu Dodona; — die Sellen.

Der

Der Culturzustand zeigte sich bald in der Blüthe des Handels, im Reichthum, in feiner Sinnlichkeit. Da waltete Liebe und Zartgefühl, doch mit offener Sprache. Die Ausgelassenheit ging zum Ernst über. Der Sinn für das Unveränderliche und die Ahndung desselben in der Natur ward treffender, erst im Kleinen des Thierlebens (Apologen) und des Menschenlebens (Gnomen); dann im Grossen (Materie).

Als Erretter traten nicht sogleich Weise und nicht Dichter auf, sondern Helden, die Grosses begannen und vollbrachten; und Thaten forderte man. Die kräftige Wirkung der Leidenschaften erwekte Keime und schuf den Glauben an sich selbst. In körperlichen Kämpfen, wo der Körper doch nur Mittel blieb, gedieh der Sinn für Freiheit. Diese Freiheit suchte nun die Gesezgebung zu begünstigen.

Noch ward Poesie fortgebildet, und zwar theils apologische, theils gnomische, theils änigmatische Poesie. Aus den gnomischen Regeln bildeten sich allmälig Gesezze. Die höher gestiegene Bildung zur Klugheit führte auf einen Rechtszustand. So erschienen die Gesezgeber.

Apologische Poesie und Philosophie.

Die apologische Poesie oder die Fabel ward die erste Lehrpoesie. Schon die ältern Sagen und Mythen wurden allmälig, und jede zunächst in Jonien moralisch behandelt, d. i. theils zu moralischem Gebrauche angewendet und umge-

wendet, theils moralisch gedeutet. Diese Apologen oder die Fabeln hatten mit den Mythos dies gemein, 1) dafs sie auf wirklichen Factis ursprünglich beruhten, 2) dafs sie nicht blos in der Menschenwelt spielten. Nun entfernte sich aber der Apolog allmälig vom Mythos 1) dadurch, dafs er einzelne Lebensvorfälle, auch ohne Namen, erzählte und durch solche Lebensvorfälle lehrte. (Also ein dogmatisch-praktischer Zwek dieser Erzählungen, kein theoretischer, aber auch kein ästhetischer.) 2) Dadurch, dafs er zwar noch, mythisch genug, nicht blos in der Menschenwelt, jedoch nicht mehr so in der Götterwelt als vielleicht in der Thierwelt spielte, und so die Thiere nun die Lehrer der Menschen wurden. Dies A) konnten sie auch 1) überhaupt schon, und sogar besser als die Götter durch ihre Natur, und zwar durch eine vermöge ihrer Instincte schärfer bestimmte Natur (der immer schwankenden und veränderlichen Natur der Götter entgegengesezt), der auch die Thiere weit fester gehorchen als die Götter und selbst die Menschen der ihrigen. 2) Damals war diejenige Bildungsstufe, wo auf der einen Seite die Menschen noch den Thieren durch (zum Theil rohere, gesundere) Sinnlichkeit verwandter, mithin auch empfänglicher für ihre Nachahmung waren, — auf der andern Seite aber doch ihren Sinn länger und schärfer auf die Thiere gerichtet, sie mehr beobachtet und tiefer verstanden hatten, als wir jezt. Aber B) man bedurfte sie auch — 1) überhaupt; denn die damaligen Menschen waren den Thieren noch nahe. 2) Eben jezt begann der Mensch den frü-

hern instinctmässigen Mechanismus, den blinden, obschon sichrern Naturtrieb durch feinere Neigungen aufzugeben, und ward also freier. Diese Freiheit bedurfte aber grade jezt eines Zügels und einer Regel. Die gestiegene List des Erkenntnisvermögens, der Ehrgeiz des Menschen duldete und verstand nicht so leicht philosophische Lehren, als kurze Regeln, dazu sinnlich eingekleidet, und zwar an Thieren, nicht an Menschen, wo seine Eigenliebe mehr beleidigt worden wäre. Sonach wurden die Darstellungen der damals noch mehr als verständig gedachten Thiere im Reden und Handeln a) ein Spiegel für die Moralität des Menschen und b) weit mehr Naturgesez als die blossen Erfahrungsmaximen, die von dem willkührlich handelnden Menschen abgezogen waren. Freilich legte schon hier der Mensch zuweilen Etwas in die Thiere, was eigentlich nicht darin lag; aber er legte oft sein besseres Selbst in sie, wie sonst in die Götter, die doch auch sein Bild (d. i. seines kräftigern Selbst) waren. Damals sprachen überdem Handlungen, auch der Thiere, mehr als Lehren; man ging nicht auf Entwiklung sittlicher Begriffe, sondern auf Grundsäzze. Man lehrte aber damit wirklich und es lag nicht Phantasiespiel, sondern Herzenssache in dem damaligen Volksvortrag, wodurch man, nicht blos zur Unterhaltung, öffentlichen Rath ertheilte.

Zwei solche berühmte Lehrer, nächst Hesiodos, waren Aesopos der Phrygier (bl. vor 570. v. C.) und Stesichoros aus Himera (geb. 630. v. C., kurz nach Solon).

Gnomen.

An diese Philosophie schlossen sich die Gnomen der, von Platon sogenannten, sieben Weisen an. Weise verdienten sie alle zu heissen, nicht durch tiefe Speculationen, sondern vielmehr und mit Recht σοφοί, im umfassendern Sinne, durch ihre eigne Uebung des ganzen Menschen, durch ihre reifere Erfahrung, durch ihre daher entstandene Lebensweisheit, durch ihre Weltklugheit und Berathung, endlich durch ihre thätige praktische Geschiklichkeit und Fertigkeit in Geschäften des Staats, in Gewerben und Künsten.

Ihre Gnomen waren freilich noch nicht sittliche Weisheitsgrundsäzze, oder gar das Sittengesez selbst, wie es überhaupt die Gnomen auch im Orient weder waren, noch sind, sondern praktische Lebens-Regeln, nicht durch lange Speculation ergrübelt, sondern hervorgetreten mitten im Leben durchs Handeln, erzeugt nicht blos durch den Verstand, sondern auch durchs Gefühl und das nächste Bedürfniß. Aus dieser ihrer Entstehung erklärt sich ihr Geist und ihre Form.

Wenn der Geist ihrer Gnomen uns oft nicht sublim oder energisch genug scheint, weil sie zum Theil für uns triviale Gedanken ohne feinere Pointe enthalten, so vergesse man nicht, daſs damals die Erfahrungen noch nicht in vielen Köpfen verarbeitet, d. i. darin abgeschliffen waren. Sie muſsten jedoch schon darum praktischer seyn und stärker wirken, weil sie in wichtigen Momenten des Lebens, bei praktischer Veranlassung, und zwar ursprüng-

lich aus dem nüchtern beobachtenden Verstande und eben so unmittelbar aus einem kraftvollen lebendigfühlenden Herzen hervortraten. Daher sind die ersten, obgleich nur zufälligen Spruchlehrer als die wahren ersten Autonomen und Gesezgeber des menschlichen Geistes zu betrachten. Da sie meist unbestimmt sind, so darf man sie nicht zu allgemein annehmen. Sie waren meist von einem speciellen Falle abgezogen, und darum ist ihr ursprünglicher Sinn schwer zu ergründen. Aus den Gedanken jener Weisen, selbst der ältern gnomischen Dichter und Lehrdichter lernt man den ersten Stof und Anfang einer bessern eigentlich sogenannten Sittenlehre kennen. Aus der Summe dieser Maximen wurden nachher die Systeme der Moral gebildet.*)

Mögen jene Gemeinplätze, die nur allmälich erst Sinn-Sprüche und Sprüchwörter wurden, auch noch schwankend, schielend, ja falsch seyn, so sind sie doch ein wichtiges Glied in der Bildung zur Sittlichkeit. Sie hatten grössere Faſslichkeit durch die Sprache des gemeinen Lebens als die Mythen der grauen Vorzeit, an deren Stelle dann Apologen und Griphen oder Räthsel traten. Die griechi-

*) Noch wäre es daher sehr verdienstlich, diese Gnomen aus den 7 Weisen und den ältern gnomischen Dichtern zu sammeln, sie kritisch nach Vorstellung und Zeitalter zu sichten, und nach Zeit und nächster Veranlassung zu bestimmen, endlich auch das Mark aus ihnen auszuziehen. Dies um so mehr, da man glaubt, man habe damals blos über Ursprung der Welt speculirt, da dies doch nur noch die zufälligen Versuche Weniger waren.

schen Gnomen empfehlen sich vor den orientalischen überdies durch den Geist der Simplicität und Naivetät und durch ihre Form in Sylbenmaassen. Es war dies das Zeitalter der Lebensweisheit, wie der Kunst zu leben. Neben dem Sinn für ruhigern, auch allmälig in Jonien schon verfeinerten, Lebensgenuſs war zugleich ein Sinn für äusserlichen Anstand und äussere moralische Ordnung durch Gesezze gewekt worden. Der Mensch fing sich doch an selbst als Gesezgeber der Natur zu fühlen, da er vorher mehr ihr Sohn war, er begann wenigstens seine sinnliche Natur, seine Leiden und Leidenschaften, seinen Körper und seine Neigungen, die erste Collision der beginnenden, noch schwankenden und beunruhigenden Cultur zu erklären. Daher jezt schon in den Gnomikern sich die Erotische mit der elegischen Dichtungsart paart. War auch vorjezt noch oft neben dem praktischen Verstande die Phantasie die Erklärerin des sittlichen Gefühls, so war sie doch auch dessen Erwerberin, und dies der Weg, auf dem sich die Vernunft zu einer freiern Gesezgebung als blosser Erfahrungspolitik erheben konnte.

Eben weil es Philosophie fürs Leben war, was aus den gnomischen Sängern bald lacht bald trauert, konnte auch ihr Inhalt, namentlich über Liebe, nicht anstössig seyn in Zeiten, wo noch gesunde Körper und einfachere Lebensweise herrschte, und wo man bei einem frugalen Mahl und beim Wein noch in kurzen Kraftsprüchen Moral und Weisheit lehren durfte. Daher die Fruchtbarkeit an Trink- und Liebesliedern.

Auch als Poesie in ihrer Form betrachtet, konnte die Moral schon früherhin, wo Poesie mit Handlung, mit Ausbewegung des Leibes, mit Tanz und religiösem Cultus mehr oder minder verbunden war, die Phantasie nicht zum Alleinherrscher erheben, geschweige jezt, wo sie die erste eigentlich moralische Mahlerin wurde. Es wurde die Poesie Lehrerin der Weisheit

An die Fabeln und Gnomen schlossen sich die Griphen und Räthsel an, die eine gewöhnliche Prüfung des Wizzes und der Kenntnisse wurden, — theils unbestimmte Fragen, die sich auf mannigfache Weise, doch auf eine einzige Treffende beantworten liessen, theils Beschreibungen, welche auf viele Gegenstände angewendet werden konnten. Bei ihnen bleibt freilich das Kriterium des Alterthums schwer, denn geringe Kunstfertigkeit kann hier nicht entscheiden, da sich die Verstektheit in einem Räthsel nicht leicht angeben läſst.

Ihre Erfindung sezte Wiz und Gewandheit in feinen Wendungen und Verschlingungen voraus. Meistens waren sie wohl noch Ausgeburt einer lebhaften Phantasie, und aus einer frohen Laune entstanden, wo sie mehr scherzhafte Anspielungen in bilderreichen Sprachen ausmachten und mit Absicht verwickelt waren.

Die sieben Weisen.

Unter den sieben Weisen, den klugen politischen Berathern, welche um gleiche Zeit lebten, verdiente Periander, dieser korinthische Tyrann nicht aufgenommen zu werden; daher nennt man

statt seiner auch Myson oder Epimenides aus Kreta. Denkwürdig bleibt seine Verbindung mit Thrasybulos. Bias machte sich als weiser politischer Rathgeber der Jonier verdient, so wie im Umgange mit Krösos. In seinem berühmten Denkspruche: *omnia mea mecum porto*, liegt die Anerkennung eines bessern Eigenthums als äussere Güter. Er sah in der Stärke ein Werk der Natur, und im patriotischen Rath ein Eigenthum des Verstandes. Auch er fand in den Menschen Manches, daſs ihm zu dem Ausspruch führte: *οἱ πλεῖστοι κακοί*. Chilon, der Ephoros in Sparta, wurde wegen seines politischen Ahndungsvermögens bewundert. Besonders ward sein: *μηδὲν ἄγαν*, selbst dem Aristoteles, noch merkwürdig. Solon glaubte in sofern an die menschliche Tugend, als er Aelternmord in seinen Zeiten für unmöglich hielt. Er glaubte an die Unbeständigkeit des menschlichen Glüks wie seine Aussprüche zeigen: *πρὶν δ'ἂν τετελευτήσῃ, ἐπισχέειν, μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα* (*Herodot. I.* 86.). Seine uns gebliebenen Gedichte sind sanfte Klagen und athmen Freiheitsliebe und Patriotismus.

Als individuelle Regeln hatten sich allgemeine Gesezze, das Resultat einer politischen Philosophie, entwickelt. In Kreta, wo so verschiedene Stämme und cultivirte Fremde gelandet waren, sammelten sich früh moralische Denksprüche (von denen beim Platon *de Leg.* noch Fragmente vorkommen). Die dorischen Colonien hatten meist aristokratische Verfassungen; Bedürfnisse führten auch sie zu Gesezzen.

Lykurgos (880. vor Chr.), der von Kreta das Muster für seinen Staat abnahm, führte ein System der Selbstbeherrschung durch Abhärtung des Körpers in Sparta ein. Seine Gesezze bestanden erst nur in Sprüchen, die vom Orakel zu Delphi gebilligt waren. Durch sie wurde der allmälig verfallenden dorischen Sitte gesezliche Kraft gegeben. Sie hatten vorzüglich Beziehung auf die physische Erziehung, wie auf das Privatleben. Die Erziehung starker und gesunder Bürger wurde selbst auf Kosten der Moralität befördert, die Kinder waren Eigenthum des Staats. Eine einfache Moral, ein luxusloser Cultus, Nüchternheit und kindliche Naivetät in der nächsten Generation waren die Folge. Es schien hier die Moral zwar mehr der Politik zu dienen, allein es bildete sich auch neben Rauhheit und Unbiegsamkeit noch mehr Charakter und mehr unerschütterliche Achtung für Recht und Unbestechlichkeit.

Merkwürdig ist die lange fast 400 jährige Dauer dieser spartanischen Verfassung, ohne merkliche Ausartung; um so mehr, da die Spartaner allmälig Eroberer wurden. Merkwürdig war eben so die aiolische Kolonie in Unteritalien zu Lokri Epizephyrii, welche um 660. einen Gesezgeber an Zeleukos erhielt, dessen Einrichtungen über 200. Jahr unverändert bestanden. In ihnen und in denen des Charondas ward Frugalität, Ehrgefühl der Frauen und Heiligkeit der Ehe geboten. Des Charondas Gesezze tragen schon mehr Subtilität in sich und sezzen intrikate Fälle voraus. Noch schliessen sie aber das Moralische und Religiöse gebietend in sich.

In Athen machte Drakon (622. vor C.) den ersten Versuch zu einer Gesezgebung, die aber nur Criminalgesezze enthalten zu haben scheint, aber durch Härte auch unbrauchbar wurde. Selbst das geringste Verbrechen ward nun als Beleidigung der Gesezze angesehen, und die grosse Strenge, die Todesstrafe, war zwar nicht der Menschenwürde, aber doch der Majestät des Sittengesezzes angemessen. Er civilisirte durch den Abscheu gegen Mord.

Als der erste mehr speculative, d. i. von einem bestimmten Princip ausgehende Gesezgeber ward Solon (592. vor C.) erwählt. Solon gab dem Areopagos eine andre Gestalt, so daſs er nicht mehr ein Werkzeug in den Händen der mächtigen Aristokraten blieb. Er verlieh ihm eine sehr grosse Macht, indem er ihn zugleich zum Sittenpoliceigericht, zum General-Censur-Gericht, dessen Mitglieder lebenslänglich unveränderlich blieben, erhob. Dadurch erhielt er die Aufsicht über die Sitten und die Aufführung der Bürger, das Recht, das Betragen der abgegangenen Magistratspersonen zu untersuchen. Wenn er auch Drakons Gesezze aufhob, so waren die gegen Mord gerichteten ausgenommen. Die Gesezze trugen den Charakter seines sanften Charakters. Es war weise, daſs er die Zügel der Regierung nicht in die Hände des Volks, sondern in die der gebildetsten Männer legte. Abgesehen von dieser Staats-Verfassung, zeigte vorzüglich seine Privatgesezgebung den selbstständigen Weisen, der die Politik der Moral unterordnete. Er sorgte für die Erziehung der Jünglinge, auch in der Musik, d. h. überhaupt in den

freien Künsten. Das weibliche Geschlecht unterwarf er ebenfalls einer strengern Sittenzucht. Von den Todten sollte nichts Böses gesprochen werden. Immer hielt er auf Nüchternheit des Verstandes, den er bei seinen Athenern blind nannte.

Wie diese Gesezgebungen auf die Bestimmung des Volks-Charakters und der Volks-Sitten Einfluſs haben wollte und wirklich hatte, so lag auch ein eigenthümlicher Geist in ihnen. Sie zeichneten sich am vortheilhaftesten aus: 1) durch die Aufmerksamkeit auf Jugenderziehung, mithin auf die künftigen Generationen; 2) durch Rüksicht auf Privatsitten; 3) durch Nährung des Sinnes für das Wohl des Vaterlandes, was zugleich den Ehrtrieb wekte, also — des Ganzen mit Freiheit, was jedoch schon bei den kleinen Staaten Beschränktheit und Einseitigkeit bildete. 4) Am unvollkommensten erscheinen sie durch die geringe Achtung der Gleichheit der Menschen und ihrer Rechte, bei dem harten Gegensazze zwischen Freigebornen und Sclaven.

Bei der zunehmenden Blüthe der Staaten standen erotisch-elegische Dichter den Gnomikern zur Seite. Die Liebe stammte bei den Griechen aus dem Nationalcharakter und muſste von ihnen gefeiert werden. Mimnermos, Solons Zeitgenoſs, sang Klagen über das Alter, und begeistert von Liebe als Leidenschaft. Simonides, der Meister durch sanfte und tiefe Wahrheit zu rühren, sang von den Weibern. Theognis aus Attika (545. vor C.) lie-

ferte in seiner Gnomensammlung, in welcher doch Einiges noch von ihm herrührt, die erste Kunst zu leben, wie Xenophon sagt. Sie enthält oft prosaische, aber daher auch in philosophisches Gewand gekleidete, einfache Regeln fürs tägliche Leben, oft unbestimmte und nicht allgemeingültige Lebensweisheit. Er hatte den Zwek die guten Sitten der Megarer, die in der Gewalt der Korinthier standen, wieder herzustellen. Phokylides aus Miletos (555 vor C.) ward ebenfalls von einem sokratischen Schüler, dem Isokrates, für den besten Rathgeber der Menschen im Leben gehalten.

In Solons Zeit fing die Prosa an gebildet zu werden und die Gnomendichter kamen ihr sehr nah, so daſs sie sich der Form nach von den Aussprüchen der Weisen wenig unterscheiden. Was sie dem Inhalt nach lieferten, waren Klagen über die Bosheit und das Elend der Menschen, über die Eile des Lebens, über die Schande der Armuth etc., allgemeine Empfehlungen der Tugend, Betrachtungen über die Macht und den Einfluſs der Götter.

Der Geist aber überhaupt, welcher diesen Cyclus beseelte, war Gefühl und fröhlicher Ernst. Die damalige Weisheit war nicht theoretisches Raffinement, sondern praktisch, war mehr aus Erfahrung als aus Theorie, mehr aus Gefühl als aus Erkenntniſs hervorgetreten.

Jonische Philosophie.

Philosophie der milesischen Naturweisen.

Hier stehen wir an der Zeit des erwachenden, sich über die Sinnlichkeit erhebenden Verstandes, an der ersten Epoche des räsonnirten Denkens mit Ruhe und Bewufstseyn. Das Locale zeigt sich hier zuerst in Asien — Jonien, — dann in Europa, in Grofsgriechenland und dem eigentlichen Griechenland.

Der menschliche Geist trennt zwar noch nicht seinen Blik von der Natur, noch bleibt er bei ihren Objecten stehen, wie bei dem herabgeerbten Glauben an materielle Weltursachen, — jedoch thut er jezt den ersten Schritt über die Natur durch kältere und strenger verfolgte Speculation über sie, nemlich zu etwas Regelnden für die Unordnungen, zu etwas Bestehenden über und neben den wechselnden Erscheinungen. Er beginnt die schon beobachteten und versinnlichten Sinnenerscheinungen 1) weiter zu zergliedern, doch nur in Gedanken, — daher erste Aussicht in ein übersinnliches Feld; — 2) befriedigender zu erklären — und zwar nicht mehr blos aus einem chaotischen Elementarzustande, sondern aus einer Zerlegung desselben in einfachere Grundstoffe und Elemente aller Dinge; — daher Ableitung aus einer deutlicher gedachten ursprünglichen Materie; 3) einfacher zu umfassen, und zwar im Verstande durch Ein Naturganzes, indem man die einzelnen Naturtheile zu Einem Systeme verband.

Das Verfahren bei diesem Geschäft war theils ein analogisches Schliessen aus ähnlichen Erfahrun-

gen, theils ein Ersinnen von Natururachen, ein Meinen über ihre Wirkungen jenseits des Erfahrungsgebietes. Der urtheilende Verstand wirkt also noch in Verbindung einer schwärmenden Phantasie.

Das Bedürfniſs der hier erscheinenden ersten eigentlichen Religionsphilosophen war mehr theoretisch — sie wollten Kosmologen seyn;*) minder praktisch, die Gottheit in der Natur zu suchen, da man sie schon historisch (eigentlich in seiner Seele, nach damaligen Vorstellungen aber in der frühern Nationalgeschichte) schon gefunden zu haben glaubte, wofür auch der Glaube an innere Offenbarungen, Inspiration und Priester, noch mehr aber die eben jezt zugleich eintretende constitutionelle Begründung der homerischen Religion als Staatsreligion durch die Gesezgeber einwirkte.

Wie man das Daseyn des Göttlichen voraussezte, so auch das Daseyn der Natur und ihrer Kräfte. Wie man sein Befugniſs zur Frage über den Ursprung der Dinge, und seiner Kräfte zur Beantwortung derselben voraussezte, so auch die Ewigkeit, oder wenigstens das mit den Göttern gleichalte Vorhandenseyn der Urmaterie und ihrer ewigen Kräfte und Regeln.

Die beständige Prämisse war: Aus Nichts wird Nichts. Das Problem war — Ursprung der Welt,

---

*) Wie stark doch dies theoretische Interesse war, sieht man daraus, daſs diese Philosophen noch keine isolirten Männer und Stifter von Schulen waren, vielmehr als praktische Weise und Staatsmänner ihren eigentlichen grössern Ruhm genossen.

und so Kosmogenesie ein Modethema, — eine kosmologische Analyse des kosmognomischen Chaos, d. i. nähere Bestimmung seiner herrschenden Bestandtheile.

Welches von den vorhandenen bekannten Naturelementen war die Urmaterie (materieller Grundstof)? Wie ward daraus die Welt, das ist, die Reihe der wechselnden Naturerscheinungen? Entstehung der Welt hieſs in dieser Frage nur Entstehung des Naturbaues, nur Veränderung einer ursprünglichen Materie, d. i. eines armen Elements, durch Veränderung ihrer Theile. Nach dem Entstehen der Urmaterie, folglich einer Schöpfung aus Nichts frug man nicht mehr, wie nicht nach der Entstehung der Urkräfte der Natur oder der Götter, da man die von Gesezgebern gebotene Ehrfurcht den Göttern schuldig war.

Diese erste Richtung der philosophischern Speculation ist erklärbar. Man darf es nicht mehr befremdend finden, wie es der praktische Sinn seit Sokrates oft finden wollte, daſs die erste Philosophie der Menschheit sich eher mit dem Himmel, oder dem Kosmos, als mit der Erde, mit ätherischen als mit menschlichen, und, wie man hinzusezt, mit unbegreiflichern und schwerern und entferntern und unnüzzern Gegenständen und nichtigen Speculationen eher beschäftigte, als mit gemeinnüzzigern, nähern und wichtigern Problemen. Man klagte sogar noch dazu über das unglükliche Loos der Menschheit, so spät die Bahn der nüchternen Beobachtung und der Lebensweisheit erst betreten zu haben. Allein 1) der menschliche Geist kannte noch eben so wenig die Schwierigkeiten jener unergründlichen Untersuchung

als das Maas seiner Kräfte; er hielt sie für leichter. 2) Sie war es ihm auch, da er sinnliche Objecte zuerst betrachtete, und die freie Einbildungskraft ihn noch an keine Regeln des Denkens und Schliessens band. 3) Auch war die Beschäftigung mit diesen Speculationen nicht unnüz; denn theils war eben diese Zeit die Zeit der praktischen Gnomen; theils verband er da noch Himmel und Erde, Seele und Sinne noch inniger; theils drang er sie Keinem auf und wagte unermüdet immer neue Versuche; theils lernte der Mensch nur erst durch Fallen stehen, und es war die kräftigste Vorübung des philosophischen Geistes für höhere Speculation. 4) Aber er konnte auch nicht anders als auf diese Untersuchung kommen, da es der nothwendige Gang der Entwiklung der Menschheit und der Vernunft war. Der erste Blik des erwachenden Verstandes übersieht die Erscheinungen und Veränderungen im Innern, ob er sich ihrer gleich bewufst seyn kann; er lebt in der Sinnenwelt. Der innere Antrieb und die Herrschaft des Instincts walteten vor. Ueberdies wirkte die die ersten Philosophen umgebende Natur noch stark und überwältigend auf sie, und Empfindung und Begierde treibt den Menschen aus sich heraus. Der interessantere Gegenstand der Erforschung, — der Mensch, sein Werth und Geschick fordert einen höhern Grad von Geistescultur. Dennoch aber ist die Thätigkeit der Vernunft darin zu erkennen, dafs sie im Fortgange von einer Veränderung zur Andern eine lezte, wahrnehmbare, wenn auch nicht wirklich wahrgenommene, sucht, welche in der Reihe der Wahrnehmungen die lezte ist, und darum Ursache der übrigen wird.

Das

Das Princip oder ἀρχή, welches die ältesten Philosophen sezten, war kein Princip der Philosophie, von dem ihre Denkkraft ausging und geleitet wurde, sondern eine Grundursache der Kosmologie, auf welchem sie in ihren Beobachtungen stehen blieben, folglich ein Grundstof, Grundelement, eine Ursubstanz oder Urwesen, auf welches man aus einzelnen Erfahrungen zurükschloſs. Dieses Princip war aber, als das erste, ein materialistisches. Nicht die Urkraft selbst wollten sie bestimmen, sondern nur den Urstof.

Ihre Speculation war ferner nicht absichtlich unter mehrern Gegenständen ausgewählt, sie richteten ihn nur auf Einen Gegenstand, welcher der Einzige in ihrem Zeitalter war; sie war mehr ein Spiel mit Vorstellungen in Mussestunden, die sie daher eben so wenig Andern aufdrangen, als sie diese Hypothese in ihre tiefste Ueberzeugung immer aufnahmen. Noch weniger gingen sie darauf aus, eine gewisse Denkart zu begründen. Unabhängiger, obschon blinder Drang und freies Interesse an Wahrheit waren ihre Leitsterne.

Die ersten sogenannten Physiker waren zugleich praktische Weise, und doch die ersten Philosophen, insofern sie die Principien der Welt nicht mehr in unbestimmten Bildern der Phantasie anschauten, sondern mit mehr Deutlichkeit dachten. Neben der Speculation ging die kraftvolle Gnomik in Sittensprüchen fort. An Einem Orte des blühenden Joniens finden wir jene Naturweise, in dem mit Phönicien Handel treibenden Hafen, Miletos. Doch alle drei uns genannten gingen, obgleich alle

Milesier, ihren unabhängigen Gang bis auf die Prämissen des Zeitalters, sie schritten sogar in der Bestimmung des Grundelements in dem Chaos von dem Feinern zum Gröbern fort.

Die Zeit dieser ersten Philosophen trift erst 1000 Jahre nach der ersten Cultivirung der Griechen durch ägyptische Colonien. (600. v. C.)

Thales.

Thales schrieb selbst nicht, äusserte sich nur mündlich und gelegentlich. Die ohnehin fragmentarischen Sagen von seinen Philosophemen enthalten grade am wenigsten theologische Aeusserungen, weil sie sie nicht enthalten konnten. Aristoteles (*Met.* 1, 3.) und Cicero (*N. D.* 1, 10.) scheinen zwar verschiedne Parteien zu bilden, doch Aristoteles schildert auch hier am treuesten. Ciceros Aussagen, so viel Theologie sie auch enthalten, sind grade hier die verdächtigsten. Noch verdächtiger sind Pseudo-Plutarchos und Diogenes. Desto merkwürdiger aber ist's, daſs Neuere hier Vieles von Thales und seiner Theologie, nemlich für und wider ihn zu sagen wissen, und daſs die Aeltesten nichts von seiner Theologie erwähnen. So ward Vieles nur Schluſs der Neuern, das seinen Gehalt nur durch die Consequenz mit Thales Denkart oder wenigstens dessen Zeitgeiste erhalten kann. In neuern Zeiten klärten Flatt und Goeſs mehr auf.

Der rege Forschungsgeist des Milesiers, der ursprünglich aus Phönicien stammte, ging auf das

herrschende Bedürfniſs seiner gebildetern Zeitgenossen: Woraus bestand das von Alters her vorhandene ewige theogonische Chaos? woraus entstand die Welt?

1) Der Hauptsaz seiner bekannten Aeusserungen war: Aus Wasser (gleichsam dem Weltmeere, das Alles und die Erde bedekte,) dem ersten der Wesen, entstieg die Welt, aus seinem feuchten Nebel bildeten sich die Gestalten, aus seiner mächtigen Fülle entströmte und entrinnen noch die Menge der lebenden Wesen.

Da man nähere Bestimmungen jenes Grundstofs vermiſst, so war es wohl das gemeine Wasser — schon einfacher gewählt und deutlicher gedacht als das dichterische Chaos, — veranlaſst durch den Vater aller Wesen, Okeanos; — begründet durch einzelne einseitige Beobachtungen (aus dem Wasser treten jeden Morgen die göttlichen Sterne, aus ihm nährt sich alles, aus wässrigen Saamen entstehen Thiere,) und durch eigne Hypothesen aus seiner physischen Geographie, nach welcher die Erdscheibe auf Wasser schwamm. Sicher war dies — Wasser als solches, aber nur Princip der Körperwelt, nicht der Seele. Wir bestimmen dies freilich als eine Urmaterie, als ewig, einartig.

Sollte Thales den Weltbegrif (nach Pseudo-Plutarchos) durch Leugnung des leeren Raumes erweitert haben?

2) Materie und Geist waren damals noch nicht geschieden. Seele war nur die Kraft seiner Materie, die jedoch nicht blos im Wasser, sondern auch in

allen Bildungen desselben strebte. Sie war das Princip der Selbstbewegung (κινητικόν), — die Anziehungskraft im Magnet und Bernstein — das Lebendigste und Bewegung Mittheilende, das Schnellste und innerlich Thätigste. Sollte er aber auch die Unkörperlichkeit derselben (nach Philopon.) mehr als höchstens dunkel geahndet haben? Dafür aber nahm er ψυχὴν als ἀσώματον αἰτίαν der Bewegung, des Lebens und Empfindens im Wasser (*Aristot. de An.* 1, 2.), mithin als eine Weltseele, obschon der ersten, also der sinnlichsten Art, also nicht Weltgeist der Stoiker (daher es Platner nicht so nennen sollte), als blinde Kräfte der Bewegung. Es frägt sich, ob er sie wirklich (nach Tiedemann S. 45.) als Aether, feurigen, oder warmen gedacht, und nicht blos als wesentliches Merkmal der heiligen Urmaterie gedacht habe? Oder gar (nach Brucker S. 470.) aus der auch noch so sinnlich gedachten Emanation abgeleitet habe *)?

3) Das Unsterbliche. — Ihm wollte der einzige Dichter Chörilos (bei Diogenes 1, 24.) den Preis des ersten Lehrers der Unsterblichkeit geben. Allein in Jonien? Sollte er als Philosoph, oder wenigstens deutlicher und ohne mythisch-orphisches Bild gesprochen haben?

*) Goes sagt, Thales habe den Anfang der Welt in der Ewigkeit gefunden und in s. Grundprincip sey das sichtbare Weltall von jeher vorhanden gewesen. Aristoteles aber erwähnt ihn nicht unter den Läugnern des Weltanfangs, und ausser Zeugnissen läſst sich nichts bestimmen.

4) Schiksal. — Er fühlte gewiſs noch ehrfurchtsvoll die nie wankende Macht der Nothwendigkeit, aber auch vielleicht als ganz blindes Fatum, vielleicht auch zugleich als festes Naturgesez. (*Stob. Ecl. ph.* 8. n. 10. *Diog.* 1, 36.)

5) Das Göttliche. — Die unter dem Namen der Weltseele begriffenen, willkührlich sich äussernden Naturkräfte muſsten ihm etwas Ehrwürdiges, Heiliges, ein Göttliches, obgleich noch nicht die Gottheit seyn. Wir finden bei ihm die zarte Anwendung und Beibehaltung des alten Vaters Okeanos (bei Homeros *Il.* 13, 201.), einer der ältesten Gottheiten. Dieses Göttliche war jedoch innigst und zwar ursprünglich und nothwendig und als wesentliche Eigenschaft des Wesens mit diesem Urstoffe *insofern* verbunden, als er sich ihn aufstrebend, thätig, wirksam dachte, und die Sprache kein Wort für Naturkräfte als etwa *θεοὶ* oder *δαίμονες* hatte. Zugleich war das Göttliche gleichewig mit der Materie, soweit Er den Begrif des Ewigen schon fassen konnte; aber auch das vielfältige Göttliche dennoch in der Natur über sie erhaben; insofern es dieselbe überwältigte, bildete, die Welt schuf, d. i. zufällig auftrieb. Diese Welt blieb daher von den göttlichen Naturkräften, die man Weltseele nennt, voll (*τὰ πάντα πλήρη θεῶν i. e. ψυχῶν, Arist. de an.* 1, 5. vgl. *Met.* 1. *Cic. de Leg.* 2, 11.). Er ahndete also einen Reichthum an Kräften in der Welt.

Sollte die Aeusserung eines Epikuräers, wie sie uns die Stelle des Cicero errathen läſst, *de Nat. D.* 1, 10. etwas Andres, Höheres aussagen? *)

---

*) M. s. hierüber *Carus de Anaxagorae Cosmotheologiae fontibus*, gegen das Ende.

Thales gilt für uns weder als Emanist (denn das Wasser floſs nicht aus den Göttern, obgleich Tiedemann 1, 45. 47. dies nach Brucker behauptete) noch als Materialist (der in der Materie gar nichts Göttliches geahndet), noch als Dualist (der den Begrif gleicher Ewigkeit noch nicht faſste), noch endlich als Atheist im griechischen oder strengphilosophischen Sinne. Atheismus war sogar dem noch in der Kindheit schwebenden Verstande, welcher überall Götterhandlungen zu sehen gewohnt ist, unmöglich. Für den lezten galt er erst in diesem Jahrhunderte, bei *Jac. Thomasius* (in *Obss. Hal.*) bei *Deslandes*, und halb und halb, d. i. ohne Mitwissenschaft, also gleichsam unschuldig), bei Buddes, Bayle, Büsching und Tiedemann; mehr aber wieder bei Maimon (vor Bartholdys d. Ueb. Bacons von Verulam), der ihn aber doch zugleich als rechtgläubigen Optimisten und kritischen Philosophen darstellen konnte. Dagegen fand er schon seit *Clemens Al.* (*Strom.* 5.) mehrere Fürsprecher, wenn auch meistens aus falschen Gründen, besonders aus Miſsverständniſs der Stelle des Cicero, in dem Eiferer Parcker, wie in le Clerc, Olearius, Mosheim, Brucker, Plattner, Tennemann.

Vielmehr war er grobsinnlicher Pantheist, d. h. noch mit Beimischung von Materie, als Vertheidiger der Weltseele in der Form mehrerer göttlichen Naturkräfte oder physischen Weltursachen, die ursprünglich dem Wasser eigen sind; grobsinnlich, insofern er sie ohne Absicht wirken lieſs. In Hinsicht der damaligen Volksreligion aber blieb er rechtgläubiger Polytheist.

Falschheit schreibt man ihm nach unsichern spätern Nachrichten (wie Brucker) zu: die Eine Gottheit fülle den Raum und wisse Alles, ihr Geschöpf sey die Welt, und die Dämonen seyen beseelte Wesen. Dafs die Gottheit das älteste sey, scheint als Annahme in seinem Geiste minder wahr, als dafs sie älter als die (durch ihre Kräfte gebildete) Welt sey. Das Chaos erscheint gleich alt und mit den kosmogonischen Naturkräften, d. i. den Göttern.

Was die Moral bei Thales betrift, so hatte er in Gnomen seine Reflexionen über moralische Gegenstände aufgestellt, aber es blieb ihm dies Sache der Erfahrung, nicht Gegenstand der eigentlichen Philosophie.

Thales schritt als Philosoph weiter durch einheimische Ableitung der Natur aus Natur und durch den speculativen Gebrauch davon, indem er das Allgemeine und Ganze erklärte. Merkwürdig waren zugleich seine geometrischen Kenntnisse, von denen Diogenes spricht, wie seine Voraussagung einer Sonnenfinsternifs, wo er doch nur auf den Körper sah. Er trat als der Erfinder neuer Vorstellungen und als erster, Gründe verfolgender Philosoph auf. Er rifs sich los von dem religiösen Volksglauben, indem er die Himmelskörper als Körper, nicht als Götter betrachtete, und so bahnte er der Naturkunde einen richtigen Weg. Ehrenvoll mufs die Aeusserung des Proklos seyn: ὅτι πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο. Sein gröfstes Verdienst um Religionsphilo-

sophie, wodurch er sich über die Volksreligion erhob, lag darin, daſs er a) die Naturgegenstände selbst nicht mit den sie beseelenden Kräften verwechselte, wenn er sie auch ihnen unsichtbar einwohnend dachte, und wenn er auch früher die Naturerscheinungen von den Natururſachen verschieden geahndet hatte; b) daſs er diese Götter oder Naturkräfte weit über die Menschen an Kraft erhob, ob er sich gleich nicht auf physische Interpretation der Mythologie einlassen wollte.

Anaximander (610. v. C.)

Thales philosophischer Geist starb nicht mit ihm aus, und dieser, nicht der Buchstabe konnte sich fortpflanzen. Seine Philosopheme bestanden in einzelnen Forschungen; er gab die Richtung auf Physik hin und wurde das Mittelglied zwischen der ältern kosmogonischen und spätern praktischen (sokratischen) Philosophie. An ihn schloſs sich sein Landsmann, Anaximander, an.

Seinem ältern Freunde blieb dieser in seinen philosophischen Behauptungen in sofern treu, daſs es auch ihm um Weltentstehung zu thun war, und daſs auch er sie auf ein materielles Princip zurükführte. Jedoch läſst sich bemerken, wie er hier nicht Nachsprecher, sondern auch Selbstdenker war und daher sowohl durch die Art wie er jedes Princip bestimmte, als auch in den Erklärungsgründen, und bei der Anwendung desselben weiter sah, wenn

auch nicht wirklich weiter kam als Thales. Was er an dessen Behauptungen mangelhaft fand und ihn zu einer Abweichung trieb, können wir nicht historisch bestimmen, jedoch läſst sich leicht das Schwankende erkennen, was Anaximander zu vermeiden suchen konnte.

Anaximander soll einen und zwar, nach Themistios, den ersten, schriftlichen Aufsaz: Von der Natur geschrieben haben (bei der ersten Benuzzung der Nilpapyrusstaude in Jonien). Seine Ideen konnten daher für Ihn und Andre bestimmter werden, obgleich sich auch hier noch mehr angeben läſst, was Andre über sein System, als was Er selbst gedacht habe. Auch nach dessen Leben von dem Abt *Canaye* und der Ehrenrettung seiner theologischen Lehrmeinung von Zimmermann (1782) verdient sein System, besonders nach genauerer Interpretation und Vergleichung von Aristoteles (*Ausc. Phys.* 3, 4. u. *de Coelo* 3, 5. etc.) und *Simplicius Com.*, noch eine besondere Untersuchung.

1. Anaximanders Hauptmeinung war wieder physisch, obschon mit den deutlichern Prämissen des ewigen (wenigstens undenklich lang dauernden) Vorhandenseyns und Bewegens des Urstofs. Mit Recht erklärt sich schon Brucker dagegen, ohne es selbst viel besser zu machen, daſs die Alten seinen Urstof zu metaphysisch nahmen. Von des Thales Wasser erhob er sich zu einer Grundmaterie, welche zwar schon feiner oder dünner als Wasser, obgleich noch gröber oder dichter als Luft

war *). Dieses Mittelelement nannte er ἄπειρον **), unermeſslich ausgedehnt, welches offenbar nicht als eine abstracte Idee, sondern als materielle, nicht intelligible, vielmehr sinnlich bestimmte Materie zu fassen ist. Es war ein Stof, weit ausgedehnt, unermeſslich ausgespannt, gränzenlos (ἀόριστον) im Raume (nicht in der Zeit), unendlich höchstens für die Sinne, die ihn nicht ganz umspannen, für die Phantasie, die ihn in keinem Bilde fassen kann. Nur so dürfte das Ciceronianische *naturae infinitas* zu fassen seyn, und dies, nur dies war sein Unendliches, — kein idealer Standpunct, wie Rückert meint. Dürften wir näher bestimmen, so würden wir etwa an unsern Dunstkreis denken, insofern er unübersehbar ausgebreitet ist und sich in alle Formen gieſst, folglich das alte Verhältniſs der *Rakiah* zu dem *Majim*. Insofern könnte auch *Aristot. de Xenoph.* c. 2. recht haben, daſs sein ἄπειρον wässriger Natur sey, und ein andres Datum, daſs sich die Thiere im Feuchten bildeten; auch paſste dies auf das Mittel-Urwesen. Aus diesem Luftraume scheiden sich durch Kälte und Wärme die besondern Materien. So richtete er seinen Blik höher, d. i. etwas mehr himmelwärts. Die (freilich erst späte) Erwähnung seiner Entwiklung der Menschheit aus dem Thiergeschlechte und dieses aus

---

*) Schon beim Homeros hieſs der Aether — unermeſslich.

**) Ob man gleich nicht sagen kann, allein mit diesem Namen. Ob er aber nicht andere und unbestimmtere Namen zu geben wuſste, kann man minder behaupten, als daſs er es vielleicht am meisten ἄπειρον nannte.

dem Ei, wäre nur Fortsezzung orphischer Philosopheme und verbürgte sein Streben nach Erforschung der Naturentwiklung, obschon ohne Ahndung eines Organismus (*Euseb. Pr. Ev.* 1, 8. *Ribov. de an. brut*, vgl. *Burnet Theor. Tell. p.* 83.) Scharfere Naturbeobachtung darf man seinem Zeitalter noch nicht zumuthen und muſs in diesen Versuchen das Streben nach Enthüllung eines festen Naturganges ehren *)

2. Das Unsterbliche oder Unwandelbarere kann sein ἄπειϱον seyn, weil es zugleich göttlich war. Daher nannte er es das Unvergängliche und Unsterbliche. *Arist. Ph. Ausc.* 3, 4. Eben dadurch ward sein Göttliches zugleich so ehrwürdig.

3. Das Göttliche erwähnte er zwar nicht bei der Schöpfung, aber doch bei der Beschreibung der Welt. Sein Ausgedehntes erhielt göttliche Beinamen (selbst ϑεῖον bei *Simplic. p.* 167. a. *Aristot. Phys. Ausc.* 12, 4.), weil er es gewiſs auch voll von Göttern (und wären es nur die Sterne) dachte. In den Sternen erblikte er noch mit seiner Nation die Götter (wenn auch vielleicht deutlicher als jene, als lebendige thätige Kräfte). Daraus folgt aber eben so wenig, daſs er die Gottheit selbst entstanden seyn oder zerfallen läſst (wie Tiedemann S. 60. will), als daſs seine Urmaterie zugleich Ein Unendliches oder die erste und erhabenste Gottheit sey (Tiedemann a. a. O.). Höchstens war ihm das Göttliche (das thätige, obschon noch nicht deutlich geschiedene, Urprincip der Sinnenerscheinungen; wenn schon) in mehrern Kräf-

---

*) Vgl. Geschichte der Psychologie S. 170.

ten innigst mit den Urstoffen und ursprünglich und nothwendig verbunden. Die *nativi Dii* in *Cic. de N. D.* 1, 10. sind es nur für die Sinne, welche in der Entstehung neuer Welten die Götter von Neuem lebendig und naturgemäſs wirksam (nicht grade geboren) werden sehen. Wie Dünste sich gestalten und zerfliessen, so können sich die mit der Materie gleich unvergänglichen Götter (ich möchte nicht grade sagen: himmlische Geister — wie Platner) in alle Formen giessen und mannigfaltig metamorphosiren, bald zu entstehen bald zu verschwinden scheinen. Widrigenfalls möchte ich eher dem Ciceronianischen Vellejus einer Entstellung, als dem Anaximander selbst Träume darum allein beimessen.

4. Schiksal. — Aus *Aristot. Phys.* 5, 4. hat man ihm die Lehre von der Vorsehung zugeschrieben. Allein wenn es von dem Ἀπείρῳ heiſst: περιέχει ἅπαντα (wofür *Simplicius* 167. sagt: πάντους τοὺς οὐρανοὺς) καὶ πάντα κυβερνᾷ, so ist es höchste Abhängigkeit alles Gedeihens und Lebens von dem die Himmel umspannenden Dunstkreise und seinen lebendigen Kräften.

Das Verdienst seines Systems liegt darin. Die Phantasie begann schon minder zu gestalten, der Verstand suchte eine leichtere, feinere, bildsamere Materie. Gewiſs erhob Er sich noch nicht zur Idee eines unendlichen Weltalls, vielmehr nur zu dem Begriffe einer unendlichen Ausdehnung des obern Weltstoffes, bereitete aber eben dadurch die Idee eines weiten Himmelsraumes vor. Auch war eine Mannigfaltigkeit und Vielheit der Wel-

ten unmittelbar Folge seines Systems. So wenig sein Princip metaphysisch auszulegen ist, so that er durch die logisch höhere Bestimmung doch einen Fortschritt zur Erfindung der Metaphysik (Gränzenlos). Es war schon ein Vorschritt, das schöpferisch wirkende (formende) Göttliche in einem weitern und freiern Raume des unermeſslichen und unbeengtern Dunstkreises zu denken.

Wenn die göttliche Bezeichung der Materie diese noch zu keinem Gott erhob, wenn er seine Götter noch ohne Regel und planlos wirken lieſs, und er mithin noch nicht Theist wurde, so war er doch eben so wenig, auch nur grober, Emanist (wie Tiedemann will) als Atheist (wie Augustinus C. D. 8, 2. *Thomasius Obss. Hal.* 2, 10, 449. f., selbst Cudworth c. 3. §. 21. u. die Engl. Univ. Historiker. S. 82. f. behaupteten, wogegen ihn schon Passer, Parker, Budde und Reimann — zu schüzzen suchten). Vielmehr war auch er 1) für seine Zeit — ein rechtgläubiger Polytheist, obgleich das Geheimniſsvolle des Himmels durch seine Analyse schon etwas geschwächt werden konnte. 2) Für die spätere Kritik war er doch nur (grober) Pantheist, nur nicht aus Tiedemanns Grunde, weil ihm die Materie erster Gott gewesen sey, sondern weil er eine und dieselbe grobe, obschon in manchen göttlichen Kräften sich äussernde, Weltseele in der Materie ahndete.

schen Erscheinung des Erdbebens, das er von einem durch zu grosse Dürre oder Erweichung erfolgten Spalten der Erde herleitete, wodurch grosse Theile der äussersten Rinde in innere Höhlen hineinfallen. Diese glaubt ihm Meiners (G. d. W. 1, 159.) mit Recht zuschreiben zu müssen; doch ist es aus spätern Schriftstellern entlehnt.

Zeigte er sich auch minder originell, als Anaximander in seinem Vorschritte, so mufste er doch durch die Verfeinerung des Stoffes gewinnen, so wie durch die Anwendung desselben auf die Natur der Seele, deren nunmehrige Bestimmung schon geeigneter ward zu schärfern Bestimmungen über das Geistige.

Die Hauptannahme des Anaximenes hatte sich so empfohlen, dafs zwei Schüler des Anaxagoras, Archelaos und Diogenes auf sie zurükkamen. Da aber der Einflufs von Anaxagoras bei ihnen verblieb, so kann ihre Philosophie nur nach der Entwiklung der Philopheme von Anaxagoras deutlich werden.

Freilich herrschten noch jezt sinnliche und ziemlich verworrene Begriffe, namentlich Religionsbegriffe vor; allein das in mehrern Kräften zertheilte Göttliche ist doch nicht ein Geschöpf der Materie, vielmehr der Austreiber und Bildner (nicht Schöpfer) der Welt (nicht der Materie). Dafs sie die Götter noch in der Materie haften liessen, entehrte diese noch nicht, wo die Natur selbst heilig war. Vielmehr bereiteten sie durch ihre Verwebung derselben mit ihrer kosmophysischen Untersuchung vor 1) höhere und erhabenere Begriffe, 2) eine allmälige

Tren-

Trennung der Speculation und des Glaubens, der naturgemässern und nüchternen Philosophie und der wunderbaren abergläubischen Volksreligion; 3) freiere Philosopheme der späteren Philosophen über die Gottheit. Ein nicht geringer Vorschritt und eine Verbesserung der Kosmogenie war die höhere Erhebung des Urstofs über die daraus gebildeten Körper, mithin der schöpferischen Kräfte über die Geschöpfe, indefs bei den Kosmogonisten die Erzeugten immer den Vorrang vor dem Veralteten behaupteten. Jezt konnte kein Gott mehr veralten. Sein festes, dauerndes Daseyn war gerettet, so lange man die Materie selbst für unvergänglich erklärte.

Auch das philosophische Verfahren der Milesier ist zu rühmen; denn 1) sie benuzten Beobachtungen der Natur, wenn auch nur einzelne Erscheinungen derselben einzeln beobachtet wurden. 2) Dichtete auch noch die Phantasie Hypothesen, so war sie doch frei von Bildersprache, und statt von thierischen Zeugungen sprach man jezt vom Verdünnen, Verdicken, von Umgestaltung, Auflösung. 3) Sie entfernten die supernaturalistische Erklärung der Natur, entwafneten allmälig den Naturcultus und reinigten so der Metaphysik ihr künftiges Feld.

Italische Philosophie.

Mathematisch-physische Philosophie des Pherekydes *).

Italien, in seinem untern Theile und in Sicilien durch frühe Colonien blühend und seine Cultur bis zum Luxus treibend, nahm jezt von den griechischen Inseln Flüchtlinge auf. Bildende und redende Künste hatten auch hier schon eine von uns kaum geahndete Vollkommenheit. Dem Luxus entgegenarbeitend drangen die Gesezgeber Unteritaliens auf ein reines Herz.

Die erste italische Philosophie bleibt für uns troz der vielen Berichte dunkel und selbst dunkler als die Jonische.

Pherekydes, von der Insel Syros (600. v. C.), erhält hier seinen Plaz nicht um seines uns bekannten Systems willen; da gehörte er noch vor Thales, der mehr philosophischer Beobachter war, und nach

*) Er steht wie die Eleatiker vor Anaxagoras, weil Anaxagoras seine Epoche erst zum Theil durch die Eleatiker bewirken konnte.

Hesiodos, sondern als zusammenhängend mit Pythagoras durch Vaterland, Reisen, heilige Salbung und Unterricht. Aus Syros gebürtig, konnte er wohl bekannt seyn mit den Milesiern. Was sein Zeitalter betrift, so ist es sicher, daſs er von der 45. bis in die 60. Ol. lebte, wenigstens vor der 61sten Olymp. starb. Seine meisten Lebensumstände sind fabelhaft. Daſs er nach Aegypten gereist sey, sagt Josephos; vielleicht kam er bis nach Chaldäa. Suidas sezt hinzu, er sey auf des Thales Ruhm eifersüchtig gewesen, der aber gewiſs auch grösserer Philosoph und kälterer Beobachter war. So gewiſs auch seine Prophezeihung von der Einahme von Messene und einer Erderschütterung zu den Fabeln gehören, so kann er sich doch wohl als Prophet gefühlt, und sich besonderer Offenbarungen gerühmt haben. Bei dem grossen Haufen hatte er sich daher fast wie Hermotimos ein heiliges Ansehen verschaft und so konnte er auch durch weitergehende Einsichten bei Aufgeklärtern Ruhm erlangen, der ohne Zweifel den Pythagoras veranlaſste, sich von ihm unterrichten zu lassen. Er war selbst Schriftsteller und heiſst erster Prosaist, d. i. er schrieb zuerst ohne Metrum. Fragmente aus seinem ἑπτάμυχος sind aufbehalten von Maximos Tyr. Darin erscheint er noch als kühner Dichter. Schon Theopompos (*Joseph. c. Ap. p.* 1034. *Diogen.* 1, 16.) sagte, er habe unter den Griechen zuerst von der Natur und den Göttern geschrieben, und nennt das Werk sogar θεολογίαν.

In jenem angeführten theogonischen Werke hatte Pherekydes wie Homeros und Hesiodos von der Entstehung und Regierungs- oder Ge-

schlechtsfolge der Götter gehandelt oder gesungen. In demselben Sinne wie diese hiefs er auch bei den Alten Theologe. So sprach er von Geburten und Schlachten der Götter, von der Liebe des Zeus und der Erde, von den Wohnungen des Ogenos oder des Okeanos, die Jupiter gebauet und von dem schönen Gewande oder Mantel, das dieser in eine beflügelte Eiche hineingearbeitet, oder darauf die Erde und den Okeanos abgebildet habe. Schon dieser Ausdruk verräth die poetische Bildersprache. Bei Pherekydes aber erblikt man überhaupt den Kampf mit der Sprache, doch auch mehr Aufmerksamkeit auf sie. Er rang mit der Dürftigkeit derselben. Seine Sprache, über deren Dunkelheit schon die Alten klagten, ist hesiodisch, so wie man sein System zum Theil im Hesiodos findet. Nur unterschied er sich von ihm darin, dafs er den Zeus, den Kronos und die Erde, für ewig erklärte. Es haben die meisten Schriftsteller nur den Anfang seines Werks angeführt; da heifst es: „Von jeher war Zeus, ewig die Zeit und die Erde; die Erde hiefs χθών, ihr gab Zeus (gleichsam als Hervorbringer der Erde) diesen Vorzug, dafs sie die älteste Göttin war. Durch die Zeit entstand Feuer, Luft und Wasser. Dies Wasser oder Okeanos und die Mutter Erde schufen alle Dinge." — Tiedemann trug zu viel hinein. So viel erhellt aber, dafs ihm Zeus in dieser allegorischen Sprache der Aether oder die feurige Luft galt, und dafs er ein thätiges Princip darunter verstand. So dürfte man dann sagen: Pherekydes nahm drei Principien an, Zeus Erde und Zeit. Unter diesen waren zwei die ersten, ein wirksames, nemlich der

Aether und ein leidendes, d. i. die Erde; Beide aber gleich ewig und unvergänglich. Daran (und nicht an eine verständige Ursache, wie Tiedemann will) dachte auch Aristoteles, wenn er sagt, daſs Pherekydes nicht wie die älteren Dichter gefabelt, sondern die erste zeugende Ursache für das Beste und Vollkommenste gehalten habe (τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον). Da Pherekydes Beiden, dem Zeus wie der Erde, eine gleich ewige Existenz zuschreibt, so schlieſst Tiedemann, daſs er die grobe Materie nicht habe aus dem Aether entstehen lassen, folglich Jedes für sich abgesondert existirt habe. Eine solche sorgfältige Scheidung von der Materie läſst sich aber in seinem Zeitalter nicht erwarten, wenn er nicht, gleich dem Hermotimos, dieselbe durch schwärmerische Exaltation mehr dunkel als deutlich ausgesagt haben soll. Zwar unterschieden auch die Theogonieen schon die Götter und das Chaos, aber hier würden wir dann gar die Idee Eines göttlichen Princips zu suchen haben. Ueberhaupt aber ist die Frage: ob das Resultat, welches Sturz (S. 57. s. Ausg.) von den 3 Principien und 4 Elementen aufstellt, nicht aus Streben nach Uebereinkunft mehrerer Zeugnisse erkünstelt sey?

Ein schöner von Pherekydes eingeführter Mythos ist: daſs sich Zeus in den Eros oder die Liebe verwandelt, die Erde durchdrungen und ein grosses herrliches Gewand verfertigt habe, in das er die Erde und Gestirne hüllte. Hier ist der Eros das personificirte Naturgesez: daſs ähnliche Körper sich zu ähnlichen gesellen und mit ihnen verei-

nigen. Durch diese Götternamen drükte er also eine physische Kraft aus, nemlich die durch die Bewegung erfolgte Vereinigung der ähnlichen Grundtheile, wodurch die Elemente und so auch die Körper ihre bestimmte Form erhielten. — Der Sinn der ganzen Allegorie, (ausgebreiteter Mantel — starke, geflügelte Eiche —) wird in unsrer Sprache verständlicher ausgedrükt: daſs der Aether (nach Tiedemann die Gottheit) die erste Materie in Bewegung gesezt, und durch die Vereinigung ihrer gleichartigen Theile bewirkt habe, worauf sie sich in die ebene Erde ausgebreitet, von dem Aether innere Festigkeit und Dauerhaftigkeit erhalten habe und so die Erde auch zur Bewegung geschikt gemacht worden sey.

Das Göttliche war ihm der Aether, den er auch schon als das allbewegende Princip für das Beste und Vollkommenste halten muſste. Auch seine Benennung: Zeus, verbürgt es. Nur legte er ihm noch nicht Vernunft bei (wie Tiedemann S. 779. und Sturz S. 59. meinen).

Er kann immer, wie Tiedemann will, als der Erste unter den Griechen gelten, welcher den Aether zur ersten wirkenden Ursache gemacht hat, da er doch vor Anaximenes lebte.

Er wollte sogar die Sprache der Götter kennen (*Diog.* 1, 119.). Nach Aelianos (*Var. H.* 4, 28.) soll er sich einst in dem Tempel zu Delos gerühmt haben, er habe nie einem Gott geopfert und dennoch so vergnügt gelebt als die, welche Hekatomben opferten. Tiedemann (S. 164.) findet dies Datum in des Pherekydes Seele unwahrscheinlich. Aber

man denke an seine Reisen, an Pythagoras Denkart, an seine Orakelfertigkeit, die ihm den Apollon entbehren liefs.

Wichtiger ist eine andre Lehre, welche man dem Pherekydes zuschreibt und die er sogar zuerst gelehrt haben soll. Er wird für den Ersten erklärt, der die Unsterblichkeit der Seele in Griechenland verkündigt haben soll. Cicero sagt, (*Tusc. q. I.* 16.) *primum dixit animos esse hominum sempiternos*, und sezt hinzu: *antiquns sane* — eine befremdend frühe Behauptung. Lactantius (VII, 7, 8.) und Augustinus und Andre folgen ihm. (S. *Menage ad Diog. L. p.* 117.) Suidas (*s. voc. Pherekydes*) und Hesychios (*s. v.* Μιλήσιος) bemerken, dies sey von der Seelenwanderung zu verstehen; Neuere treten bei. Und freilich wurde die Fortdauer der Seele nach dem Tode ja schon lange vor ihm durch heilige Fabeln und Mysterien der Volksreligion gelehrt, wie er denn diese neue Vorstellung derselben aus Aegypten entlehnt haben konnte *). Hier kommt es nun darauf an: 1) in welchem Sinne er Jenes behauptet; — Ewigkeit oder lange Dauer der Menschenseelen? In welchem Umfange? Ob deutlicher als der Volksglaube oder im Widerspruche gegen die griechischen Fabeln? Als Metempsychose? War es die ägyptische, so mufste er die Seele in ein anderes lebendiges Thierwesen hinabsteigen lassen. 2) Ob er es mit Gründen behauptete, folglich als Philosoph? 3) Wiefern

*) S. *Herodot. II.* 123. *Clemens Alexand. Strom. VI. p.* 618. *B.*

er sie mit seinem Systeme verband oder nur auf Auctorität und blind oder zufällig wiederholte. Buhle vermuthet (S. 204.), — darum, weil er sie für einen Bestandtheil des göttlichen Aethers erkennt. 4) Wiefern er also erster Aussager heissen kann? — doch nur als Grieche, vielleicht auch nur in Italien, da Cicero ihn eben so ausdrüklich mit seinem Zeitgenossen Servius Tullius combinirt. Ob er als erster Lehrer? als absichtlicher erster Verbreiter? Vielleicht als prophetischer Nekromantis; gewiſs nicht als Erfinder. — Die Form, in der die Seelenwanderung bei Pythagoras vorkommt, würde auch Pherekydes Annahme bestätigen; ja Tatianos (*Orat. adv. Graec. p.* 265. *B.*) läſst darin den Pythagoras ausdrüklich dem Pherekydes folgen (vergl. Sturz a. a. O. S. 15.).

Das Verdienst des Pherekydes besteht in der Verpflanzung ägyptischer Philosopheme auf griechischen Boden und in der Veranlassung der Beurtheilung über die eigentliche Wirkungsart bestimmter Volksgötter. Wahrscheinlich mischte er ägyptische Astronomie und orphisch-hesiodische Theogonie mit der Sagengeschichte und mit seiner eignen hochfahrenden Phantasie. — In ihm bemerkt man schon ein Drängen aus der Physik zur Metaphysik, und in seinen Annahmen lag schon ein Gemisch von Vorstellungen, nicht mehr reinphysische.

Mathematisch-praktische (arithmetisch-moralische) Systeme des Pythagoreismus.

Hier, wo wir Pythagoras in einem sonst noch so rohen und frühen Zeitalter so einzig, so befremdend grofs, ja noch jezt bewundernswürdig finden, mufs der pragmatische Forscher, um Licht zu gewinnen, zuerst nach den Quellen fragen, aus denen mit Zuversicht und Sicherheit geschöpft werden kann, mufs ihren Gehalt, ihre Glaubwürdigkeit prüfen, und sie dem Range, der ihnen gebührt, gemäfs beurtheilen, und benuzzen. Er wird dann zu den Quellen treten, aus denen dieser grosse Mann seine tiefen philosophischen Einsichten selbst nehmen konnte. Da sind der Geist des Zeitalters, der Grad der Cultur und die herrschenden Meinungen in Rüksicht zu ziehen, wie die Schiksale, nach denen sich Pythagoras bildete und welche seiner Seele die eigne Richtung gaben. Es mufs sich jede auffallende Erscheinung an ihm aufklären, und ausgemittelt werden, ob es das Glük war, das grade ihn so erhob, ob es blos in dem Orte und Lande seiner Geburt oder seines Aufenthaltes, den er zufällig wählte, lag; ob ihm ein bedeutender Umgang, dessen Gesellschaft ihm günstig wurde oder dessen Adel ihn zu sich herauf zog, begegnete; ob andre Gegenden auf ihn bildenden Einflufs hatten, oder ob es sein Geist und die Grösse desselben allein war, die ihn so mächtig hinaufzog und selbst über sein Zeitalter erhob.

Wir haben hier unsre Schritte durch Bekanntschaft mit den Quellen, aus der wir die Notizen von Pythagoras schöpfen, erst zu sichern; dann können wir weiter fragen, woher der grosse Ruf des Mannes, der nicht immer ein guter war, weil auch er und zwar schon früh durch gute und böse Gerüchte gehen mufste, bald von blinden Verehrern und ihm eher Nachtheil als Vortheil bringenden Lobrednern übermenschlich erhoben, bald von Uebelwollenden und menschliches Verdienst Schmälernden verdächtig gemacht worden ist. Dies schon würde uns zu der Annahme berechtigen, dafs Pythagoras keiner von den gemeinen Menschen war. Nothwendig mufste er seine Zeitgenossen an sich zu ziehen und zu fesseln gewufst haben. Es fragt sich dann, ob er seine Unsterblichkeit mehr seinen Geisteserfindungen und der ihnen zum Grunde liegenden Geistesgrösse, oder den Schriften, die er schrieb, oder den Einrichtungen, die er traf, oder seinem ganzen Leben verdankt.

So unleugbar wichtig auch die Geschichte des Pythagoras vor allen übrigen Weltweisen ist, so ist auch kein andrer Theil der griechischen Geschichte so schwierig und seit Jahrtausenden durch Fabeln und Meinungen mehr verdorben worden, als grade diese. Es ist eben so seltsam als traurig, dafs wir grade von der pythagoreischen Schule eine grosse Menge von Nachrichten, und mehrere historische Werke ganz besizzen, aber grade da mehr romanhafte und ungereimte Anekdoten als vollständige Erörterungen seines Systems und seiner Verdienste um die Philosophie.

Bei einer Menge fast unüberwindlicher Schwierigkeiten würde man überhaupt an einer Geschichte des Pythagoras und seinen Lehren verzweifeln müssen, wenn man nicht noch das Mittel einer verständigen, genauen und unpartheiischen Kritik der noch vorhandenen Quellen derselben anwenden könnte. Dieses aber wurde erst in neuerer Zeit hervorgesucht, und erst seit dem J. 1780. ernstlich angewendet. Was früherhin gearbeitet worden ist, zeichnet sich nur in Wenigem aus. Bis dahin hatte man die wahre Gestalt der pythogreischen Philosophie nicht gefunden, und Pythagoras blieb in der Geschichte der Philosophie lange ein Wundermann, zu dessen Handlungen das Wunderbare gleichsam natürlich gehörte.

Tiedemann und Meiners machten sich so verdient auch um diesen Theil der Geschichte, daſs sie den Dank aller folgenden Bearbeiter derselben verdienen werden. Tiedemann in seinem: Griechenlands erste Philosophen (1780.) und Meiners in s. Gesch. der Wissenschaften in Griechenland (1781.) 1 Bd. Meiners lieferte eine kritische, nur fast zu strenge Würdigung aller Schriftsteller über Pythagoras. Beide Gelehrten kamen ohne gegenseitige Benuzzung in den Hauptpuncten überein; Meiners war vollständiger und schrieb in einer würdevollen historischen Form. Sie haben den wichtigsten Schritt zur Sicherheit gethan und den künftigen Forschungen vorgearbeitet. Noch war nach ihnen eine Revision ihrer kritischen Resultate nöthig, nach einer kritischen Bearbeitung der Schriftsteller; es waren spätere Erklärungen mehr von dem ältesten Sinn zu

unterscheiden, nach festen Kriterien, wobei auf den Geist der pythagoreischen Philosophie im Allgemeinen zu sehen und innere Währung und Zusammenstimmung auszumitteln wäre. Es bedurfte nach jenen Bemühungen noch einer philosophischen Behandlung, theils zur Füllung der Lücken, theils zum tiefern Eindringen in den Sinn der Lehrsäzze. Dies zu erfüllen strebten die spätern Bemühungen Plessings, Buhles und Tennemanns. Buhle folgte in s. Gesch. des philos. Verstandes keinen Kriterien (S. 216.) und that oft Fehlgriffe in der Aufnahme der Erklärungen.

Von Pythagoras ist es mehr als zweifelhaft, daſs er Etwas selbst geschrieben, was wir besässen. Sein ἱερὸς λόγος oder περὶ θεῶν (*Fabric. bibl. gr. T. I. p.* 162.) nach Proklos und Jamblichos, so wie sein Buch περὶ εὐσεβείας, als Inbegrif orphischer Lehren, die er in den thracischen Mysterien erlernt haben mag, tragen den Verdacht der Unächtheit an sich. Aristoteles beruft sich nie auf eine Schrift des Pythagoras selbst. Seine Schüler hätten auch gewiſs jeden Buchstaben von ihm bewahrt. Die goldnen Worte, welche seinen Namen führen, können wohl seine treflichen Sittensprüche enthalten; allein die Form ist gewiſs erst die Frucht späterer Zeit. Es weht unläugbar pythagoreischer Geist darin; wahrscheinlich aber war selbst das ächt pythagoreische Gedicht, welches noch die Neu-Pythagoreer für ihr Brevier hielten, nur von einem Pythagoreer zwischen Platon und Aristoteles gearbeitet. Welches wir besizzen, gibt uns von den eigenthümlichen besonders metaphysischen Untersuchungen keinen Aufschluſs, da es moralischen Zwek hat.

Meiners hat das Verdienst die Quellen zur Geschichte des Pythagoras nach ihrem Zeitalter geordnet, ihren Werth aber durch die Anwendung kritischer Kanons, die er vorher aufgestellt hatte, bestimmt zu haben. Sein Resultat bleibt noch geltend. Die Geschichtschreiber vom ersten Range waren Aristoteles, Aristoxenos und Dikäarchos. Diesen dreien stehen schon ihre Zeitgenossen Hermippos und Herakleides Pontikos weit nach. Aus diesen schöpften die Spätern, unter denen aber drei die meiste Aufmerksamkeit verdienen: Apollonios von Tyana, Moderatos und Nikomachos. Porphyrios, Jamblichos und Diogenes von Laerte können nur in so fern als sichere Gewährsmänner gebraucht werden, insofern man überzeugt seyn kann, daſs sie aus unverfälschten Quellen geschöpft haben. Für die Geschichte der einzelnen Lehren sind die Schriften des Aristoteles und Sextos, und die Bruchstücke des Alexander beim Diogenes die sichersten und vorzüglichsten Quellen. Noch gehören hieher das Buch des Timäos von Locri über die Weltseele, die Schrift des Okellos von Lukanien und die Bruchstücke von Archytas. Schon Meiners (S. 587. f.) suchte darzuthun, daſs Timäos Schrift erst nach den Zeiten des Platon angedichtet worden sey, mithin Platon von dem Verdacht des Plagiats losgesprochen werden müsse, ja daſs obige Schrift sogar aus dem Timäos des Platon gezogen sey. Tennemann hob es fast zur Evidenz, und hat unwiderleglich bewiesen (System der Platon. Philos. S. 93.), daſs der Timäos zwar von einem denkenden Kopfe geschrieben sey, der aber den Timäos des Platon,

sehr lange nach Platon in einen gedrängten Auszug gebracht habe. Uebrigens konnte Platon allenfalls den Stof zu seinem Timäos auch aus dem Werke eines Pythagoreers nehmen. Dieses übertrift selbst das, was Bardili in den Epochen der vorz. philos. Begriffe über die Aechtheit des Okellos und Timäos erinnert hat. Die Aechtheit des Timäos suchte auch Gale in *Opusc. myth.* und erst Tiedemann darzuthun; lezter nahm dies schon in den *argumentis dialog. Platon.* zurük. — Daſs die Aechtheit der Schrift von Okellos sehr verdächtig sey, kann selbst Bardili nicht abläugnen. Meiners sezt sie aber auch (S. 584. f.) mit Recht nach dem Plato und Aristoteles. — Die Bruchstücke des Archytas sind zu sehr widersprechend, als daſs sie von Einem Verfasser herrühren sollten. Das Fragment desselben beim Nikomachos scheint am wenigsten verdächtig, mehr die beim Stobäos und Jamblichos. Die übrigen Fragmente der Pythagoreer, welche Tho. Gale in s. *Opusc. myth.* gesammelt hat, sind zwar Pythagoreern zugeschrieben, aber meist unächt, oder noch später als die dem Okellos und Timäos untergeschobenen Abhandlungen gefertigt. Ueber Archytas vgl. Tennemann 1. Th. S. 77. f.

Der Hauptgewährsmann wird auch hier besonders Aristoteles bleiben müssen. Von ihm allein läſst sich es behaupten, daſs er altpythagoreische Werke vor sich hatte; auch trug er die Gedanken der Pythagoreer in mehrern Werken sowohl historisch als kritisch und polemisch vor, welche Werke aber verloren sind. Nur beiläufig, bisweilen aus-

führlicher gedenkt er der Lehren der ältesten Pythagoreer. Jedoch hier dürfen seine Nachrichten wieder nicht ohne Unterschied als gleich am Werthe gebraucht werden.

Merkwürdig bleibt der Umstand, daſs Pythagoras, welcher zuerst mehr eigentliche Schüler hatte und sogar eine Schule stiftete, wenn auch nicht gerade eine theoretische, — das Schiksal traf, daſs die eigne reine Denkart seines Geistes nur dürftig auf die Nachwelt gekommen ist. Nur sein Daseyn ist bezeichnet; wie er selbst auch weniger schrieb, als lehrte und that. Seine Schüler waren entweder für ihn zu enthusiastisch und mischten so theils eigne, theils fremde, wie platonische, Zusäzze ein, oder sie waren, wie die spätern Neupythagoreer, Schwärmer, die ihn miſsverstanden und ihm wohl gar morgenländische Schwärmereien andichteten. Schon Aristoteles schildert nicht sowohl die Philosophie des Pythagoras, als vielmehr die Meinungen der Pythagoreer. Von diesen führt er aber ganz verschiedene von einander abweichende Systeme oder wenigstens verschiedene Auslegungen an. Fast möchte man hier den Kritiker, wenn auch nicht den blos referirenden, doch den entscheidenden vermissen, ohngeachtet es freilich beweiſst, daſs schon dieser älteste Zeuge die pythagoreische Philosophie nicht mehr aus einer reinen Quelle, sondern aus mehrern Werken schöpfte, deren Verfasser nicht von einerlei Grundsäzzen ausgingen, und also verschiedene Systeme aufstellten. Hier wären nun freilich Kriterien zu wünschen, durch die man das ächte und wahre pythagoreische System erkennen, und von den spätern Bestimmungen unterscheiden

könnte. Nur mit Behutsamkeit sind die spätern Schriftsteller zu Rathe zu ziehen. Auch dürfen wir nicht, wie Buhle anräth, grade deswegen eine spätere Aussage für ächt pythagoreisch halten, weil sie consequenter, verständlicher ist, und also fähiger wäre, jenen Beifall des Zeitalters des samischen Weisen zu erhalten, da ein Zeitalter, das noch so sehr zurük war, und Schüler, die so sehr an der Auctorität ihres Meisters hingen, wie überdies über sein esoterisches System ein Geist des Geheimnisses schwebte, sich ja wohl auch mit dunkeln Ideen begnügen konnten. So oft Aristoteles von Pythagoreern spricht, meint er nicht die Philosophen dieses Namens aus seinem Zeitalter, sondern vielmehr die ältesten Mitglieder der pythagoreischen Schule. Er unterscheidet die spätern Pythagoreer sorgfältig von den ältesten grofsgriechenländischen Philosophen und versezt die Meinungen der Lezten einmal sogar bestimmt in das Zeitalter des Alkmäon, der noch mit dem Pythagoras selbst zusammen lebte (*Arist. Met.* 1, 5. 13, 4.). Auch hatte wohl Aristoteles nie den Vorsaz, als ein Mann seiner Einsicht und seiner Wahrheitsliebe, die Säzze des Pythagoras vorsäzlich zu entstellen oder zu verfälschen.

Die Menge von Schriftstellern über Pythagoras und dessen Philosophie, und die Zahl der Bewunderer und schwärmerischen Verehrer desselben leiten darauf, dafs sich diese Philosophie schon früh weit verbreitet habe, und zu grossen Ruf gelangt sey. Sobald nur das Studium in Griechenland allgemeiner wurde, mithin ohngefähr seit Sokrates, stöfst man überall auf Nachrichten, welche den Pythago-

thagoras näher oder entfernter angehen. Nothwendig muſs nicht nur im Pythagoras und seinen Meinungen selbst, sondern auch in seinem Zeitalter, in dem Lande, wo seine Schule aufkam, in den zusammentreffenden Umständen die Quelle der hohen Celebrität, die zwar oft nur Zufälliges ausmacht, liegen. Ein wesentlicher Grund lag in der Verfassung von Groſsgriechenland, unter der er aufstand.

Unter Factionsgeist und politischen Zerrüttungen trat hier der samische Weise auf, mit einem brennenden Eifer, seine auf Reisen erworbene Erfahrungen zum Wohle der Menschheit anzuwenden, mit einem Enthusiasmus für grosse weitangelegte Unternehmungen, und zugleich mit der Kunst sich nach den Zeitumständen weislich zu accommodiren. Ein Mann mit solchen Gaben ausgestattet hätte dann wohl ein noch cultivirteres Zeitalter, geschweige jenes auf sich ziehen können. In Groſsgriechenland war auch noch nicht die religiöse Stimmung vernichtet und die Sitten noch unverdorbener als in Asien. Eine andre Ursache ist in dem Geheimniſsvollen zu suchen, womit er seinen Unterricht, wie seine Anstalten umhüllte. Dies erhöhte die Meinung von Pythagoras Weisheit von den ersten Zeiten herab bis auf die spätern, ja selbst unsre Zeiten (Weishaupt) und ihr räthselhaftes Gewand machte zur Enthüllung deſselben zu allen Zeiten die Wiſsbegierde rege. Aber auch die innere Beschaffenheit dieser Philosophie, verbunden mit dem originellen Charakter ihres Erfinders, selbst muſste ihren Ruhm bewirken. Ueberall erscheint Pythagoras groſs; sein Leben, seine Bildung müs-

sen den lezten Aufschlufs über eine Philosophie geben, die in einem so hohen Alter oft als Räthsel erscheinen möchte, und welche einen unläugbaren Einflufs auf Inhalt und Gehalt aller folgenden Philosophien in Griechenland hatte.

Pythagoras, Mnesarchos, eines reichen Kaufmanns Sohn, wurde nach den wahrscheinlichsten Berechnungen in der Mitte der 49. Ol., mithin 585. oder 584. J. vor Chr. also zugleich mit der griechischen Philosophie und Prosa auf der Insel Samos geboren. Die Lage seines Geburtsorts mufste für ihn günstig seyn, da die Nähe von Klein-Asien auch hierher Cultur mit Handel und Reichthum verpflanzt hatte. Auch Künste gediehen dort, die herrlichsten Tempel wurden da aufgeführt; Anakreon war der Gesellschafter des Tyrannen Polykrates. Schon früh zog Pythagoras durch seltne körperliche Schönheit, und auch Würde im Betragen bald Aufmerksamkeit auf sich. Das Selbstvertrauen, was er wohl zeigte, konnte ihn in Andrer Augen nur hohen Werth ertheilen, und der Glaube an Inspiration nicht fern seyn. Noch in seiner Jugend verliefs Pythagoras sein Vaterland, wozu wohl Wifsbegierde, die freilich mit den Naturkenntnissen bald gesättigt werden mufste, den Beweggrund hergab. Er benuzte dann zuerst den Umgang und den Unterricht der gröfsten Männer seiner eignen Nation, und vor Andern Thales, Pherekydes und Anaximander, wahrscheinlich schon im 18. Jahre. Wenn sich auch nicht bestimmen läfst, wie viel er

einem Jedem dieser Männer verdankte, so kann man doch mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dafs er von den Milesiern schon eine Neigung zur Speculation und eine freiere Richtung des Geistes auf Erklärung des Räthsels einer Weltentstehung, so wie von dem Syrer Pherekydes eine schwärmerische Stimmung, vielleicht die Lehre von der Seelenwanderung und die Neigung Aegypten zu besuchen, erhielt. Denn nun fing Pythagoras an grössere Reisen zu unternehmen, und zu den kenntnifsreichern Nachbarn zu gehen. Wenn er auch nicht so viele Länder und Religionen beobachten konnte, als seine älteren Verehrer, die ihn auch bei den Priestern in Gallien leben lassen, wissen wollten, so konnte er doch seine Talente glüklich ausbilden. Zuerst begab er sich nach Phönicien, und von da in das Wunderland Aegypten. Hatte ihm schon Thales und Anaximander in der Astronomie gedient, so konnte er in Aegypten bei einem 22 jährigen Aufenthalte noch mehr Beobachtungen des Himmels und arithmetische, und vorzüglich diätetische Kenntnisse von den ägyptischen Priestern sammeln. Von tiefern mathematischen Kenntnissen mochten Wenigere in Aegypten verbreitet seyn, da er selbst einen Lehrsaz erfinden mufste, der zu den Ersten in der Geometrie gehört. Leicht konnte er auch Dichtungen über den Ursprung aller Dinge empfangen haben. Die Bekanntschaft mit den Priestern führte ihm diese Kenntnisse zu. Die feurige Einbildungskraft des Jünglings mufste dort bald gefesselt werden, durch das Symbolische der Sprache und das Mysteriöse der Gebräuche bald entzündet werden. Er unterwarf sich den härtesten Prüfun-

gen, um in ihre Weisheit ganz eingeweiht zu werden. Ueberhaupt aber mufste dort sein Geist jene Stimmung zu geheimen religiösen Gebräuchen erhalten. Die ägyptischen Priester hatten ihm Veranlassung gegeben, Manches aus ihrem Orden- und religiösen Cultus aufzunehmen. Nach Einigen sollte er sogar noch die berühmtesten Tempel in Griechenland, ihre Institute und Geheimnisse besucht haben, zugleich mit Reformationsplänen. Dafs er andre Gegenden des Morgenlandes, wie Persien, Indien und Judäa besucht, ist eine Grille spätrer Schriftsteller, die alle Weisheit nur dort wachsen liessen. Gewifs aber ist es, dafs Pythagoras von seinen Reisen erst in seinem vierzigsten Jahre in sein Vaterland zurükkehrte. Seine erlangten Kenntnisse zu bearbeiten und sie in seinem Vaterlande Samos auf die Mitbürger anzuwenden, war sein Vorsaz. Allein er fand da eine ganz veränderte Lage der Dinge, Samos durch Polykrates in einen Bürgerkrieg mit den Lacedämonern verwickelt. Durch diese Umstände gedrungen, einen andern Wirkungskreis zu suchen, ging er einige Jahre vor der 60. Olymp. (zur Zeit des Tarquinius Superbus, sagt Cicero) nach Unter-Italien oder Grofs-Griechenland, in das Land wo schon viele griechische Colonisten ihren Wohnsiz und ihr Glük gefunden hatten. Er hatte zuerst, nach der alten Sage bei Sybaris gelandet, das ihm aber wegen seiner Weichlichkeit minder anziehen mochte. Darum wendete er sich nach Kroton und fand dort Aufnahme und bald hohes Ansehen. Seine Schönheit, welche als idealisch gedacht ward, und die bei den fühlenden Griechen viel galt, mufste Andere für ihn gewinnen. Aber das,

was ihn zum grossen Manne machte, mufste ganz zu ihm hinziehen und Bewunderung vermitteln. Seine Individualität mufs unläugbar das Gepräge einer seltnen Vollendung getragen haben. Sein Geist, seine politische Klugheit, sein sittlicher Adel erhob ihn über sein Zeitalter. Seine Religiosität konnte ihm Zutrauen erwecken. Er ward in einem gewissen Sinne der erste Prediger, in so fern er als Sittenlehrer in öffentlichen Vorträgen zu Kroton auftrat. Gewifs ahndete seine Seele auch schon den Geist der wahren Religion, der die herrschende Sinnlichkeit entwafnen sollte, und fühlte sich von der Gottheit zur praktischen Menschenleitung, d. h. theils zur politischen Berathung, theils zur moralischen Erziehung berufen. Die Mitbürger mufsten von dem Manne hingerissen werden, der so ganz ungewohnte, nie erfahrne Kenntnisse mit Herablassung und unbescholtener Rechtschaffenheit verband. Es war kein Wunder, wenn ein Mann seiner Art als Wundermann, wenn der Fremdling zum Göttersohne wurde; kein Wunder, wenn ein Mann von so glühender Phantasie, so regem Eifer fürs Gute, von dieser Grofsherzigkeit, die mit edelm Selbstgefühle verbunden ist, zuweilen ganz unwillkührlich als gutmüthiger, nicht täuschender Schwärmer fortgerissen wurde, aber auch in der Höhe seines Geistes Pläne fafste, für die sein Zeitalter noch zu tief lag, für die vielleicht jezt die Menschheit noch im Ganzen nicht reif genug geworden war, und deren Ausführung der rasche thätige Mann selbst erlag. Vorbild kann sein Beispiel in vieler, vielleicht noch zu wenig betrachteter, Hinsicht werden, theils in dem, was und wie viel die schwache Menschheit nicht ver-

mag, wenn Leidenschaften sprechen, und was sie vermag, wenn jene schweigen und die Vernunft Gesezgeberin wird, theils, ob und in wie fern Philosophie allgemeine Menschenbildnerin seyn und werden kann; theils wie Menschen einen in seiner Art einzigen Menschen verkennen, unbillig herabsezzen und bei vielleicht bemerkbaren Schwächen neben grosser Geistesstärke zum unedlen Gaukler und verworfenen Betrüger machen können.

Sollte er aber seinen Mitbürgern, nicht blos als ein angestaunter Weiser, sondern auch als ein gemeinnüszig thätiger Mann, als ein theilnehmender und durch höhere Einsichten zu Hülfe eilender Wohlthäter erscheinen, so war das Uebel in seinen Quellen zu heilen und er mußte diese beobachtet und entdekt haben. (Timon, der Tadler, nannte ihn einen bezaubernden Schwäzzer und listigen Menschenjäger). Mit blosser Belehrung der Schule, mit troknen Anleitungen zum Speculiren, mit einzelnen Untersuchungen über philosophische Gegenstände, war hier so gut als nichts gethan.

Seinem Plane, den er, wie Meiners richtig vermuthet, gewiß viele Jahre überdacht, ja in Aegypten schon gefaßt und entworfen hatte, suchte er Ausführung zu geben, und er hofte nicht zu scheitern. Durch Ueberzeugung suchte er zu gewinnen, und diese begleitete er mit dem Nachdruk der Achtung, die er sich unterhielt. Er ward der Stifter eines schönen Bundes der Edeln und Guten, die ihre Einsichten und Tugenden zur Veredlung der Menschheit vereinten, — einer abgesonderten, ehrwürdigen und ausgebreiteten Gesellschaft, — eines politischen

Priesterinstitut. Dieser pythagoreische Bund war, wo nicht die einzige, doch die erste Gesellschaft, welche der Liebe, der uneigennüzzigen Tugend und der Weisheit reine Opfer darbrachte. Zugleich auch das erhabenste und weiseste System der Gesezgebung, was je zur Vervollkommnung erfunden worden. Ihre Mitglieder unterschieden sich nach den Gesezzen des Stifters durch äusseres Betragen so sehr, als durch ihre Grundsäzze und Handlungen von den Uebrigen. Ihre Philosophie war ihnen ein Heiligthum, dem sich kein Ungeweihter nahen durfte; ihr Lehrer war der erste Priester in demselben. Und Erstaunen zieht es auf sich, was er mit hoher Menschenkenntniſs durch den selbstgestifteten Bund auf sein Zeitalter, wie auf dessen Sitten und Religiosität gewirkt hat. Pythagoras besaſs einen hohen Sinn für Harmonie, sowohl der Welt in Grossen (wohin seine berühmte Sphärenmusik gehört), als auch in jener Verbindung der Bessern. Dadurch ward er der erste Gesezgeber der Freundschaft, d. i. der erste Stifter einer grossen Familie, eines Bruderbundes. Diese Verbindung und pythagoreische Freundschaft ward zum Sprichwort des Alterthums. (*Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cic.*) Sogar bis auf Gemeinschaft der Güter, sagen Nachrichten, dehnte sich diese Verbrüderung aus.

Bevor Pythagoras Einen in die Mitte dieser Vertrauten aufnahm, stellte er vorsichtige Prüfungen an, zu denen nicht ein gänzliches Stillschweigen, die berühmte ἐχεμυθία gehörte, die wohl spätre Schriftsteller angedichtet haben. Mehrere Unterabtheilun-

gen führten zu den Hauptclassen des Ordens: — Esoteriker, Exoteriker (Akusmatiker).

Die äussern Einrichtungen des Ordens bezogen sich auf Nahrung, Kleidung und Lebensart. Grade hierein sezte aber die folgende Zeit, welche Schwärmer von verbrannter Einbildungskraft aufstellte, das höchste Gewicht und trieb die von Pythagoras eingeführten Uebungen bis zur Ueberspannung. Darum haben wir ihnen keinen Glauben zu schenken. Das Einzelne haben Andere, namentlich Meiners, ausführlich beschrieben. Die Lebensart war ganz abweichend von der Gewöhnlichen. Die Seelenvermögen wurden nach Vorschrift jeden Tag sorgfältig geübt; daher die pythagoreische Gedächtnifskunst, — eine Uebung am Morgen, Alles am vorigen Tage Unternommene auf das genaueste zu wiederholen. Musik, deren Einfluſs Pythagoras genau kannte, sollte die philosophische Ruhe im Gemüthe verbreiten; daher ward sie an jedem Morgen geübt. Frugalität lieſs die Sinnlichkeit nicht ausarten, so wie überhaupt diätetische Regeln streng befolgt werden muſsten. Er sah auf Abwechselung und gleichförmige Entwiklung der Kräfte des Körpers, wie des Geistes; er suchte Aufmerksamkeit auf sich gegenwärtig zu erhalten und jeder Ueppigkeit Einhalt zu thun. Daher die Einschränkung im Genusse der Speise, die jedoch nicht so weit getrieben ward, als spätere Schriftsteller angeben. Er theilte seinen Freunden Kraft zur Selbstbeherrschung mit, zu einer Macht über den Körper, wie über die Seelenkräfte. Durch Diät und Zartgefühl gegen Thiere zu Mässigung, durch Ordnung und Tonkunst zu innrer Ruhe gestimmt, wurde die Tugend bei ihm mehr

durch Beispiele und Gewohnheit zur Fertigkeit, als durch lange Ermahnungen begründet. Das pythagoreische Leben ward Sinnbild eines Harmonischen und galt immer als ein Musterhaftes. Selbst seine strenge Lebensart aber hatte gewiſs höhere Zwecke, als blosses Ansehen bei Zeitgenossen und Verschaffung eines flüchtigen politischen Einflusses, und wenn jener auch nicht Götterumgang war, (was Tiedemann meint) so war es doch höchste Vertraulichkeit mit den Göttlichen und Guten. Es verräth auch zu viel Aengstlichkeit und zu wenig Muth und Vertrauen auf die Uebereinstimmung hoher Ideale mit Wahrheit und Wirklichkeit, wenn man hier zwar ein grosses, selbst in seinem Zwecke erhabenes Unternehmen anerkennt, aber gegen seine Ausführlichkeit oder Klugheit Bedenklichkeiten erregt. Daſs hier die wichtigsten Kenntnisse zum Monopol weniger zum Schweigen verbündeter Menschen gemacht, daſs eben dadurch der Erfindungsgeist von aussen unterdrükt und Stolz und Herrschsucht von innen genährt worden sey, daſs Eigennuz, Partheylichkeit, Uneinigkeit, Unduldsamkeit und Leidenschaften sehr leicht rege und mächtig, ja, daſs ein solcher abgeschlossener Theil einer Gesellschaft den Fortgang des menschlichen Geistes in seinen freien Bestrebungen hemmen konnte: an solchem Räsonnement hat der Erfolg und der bemerkte Ausgang des Unternehmens den meisten Antheil gehabt, und man verdammte blindlings. Hier sollte man nur fragen: lag ein schlimmer Erfolg in dem Entwurfe selbst, oder nicht vielmehr in den ungünstigen Umständen, welche entweder nicht überrechnet, oder doch nicht übersehen werden

konnten. Und wenn es nur Ideal war, was dem Pythagoras vorschwebte, so war es doch ein erhabenes und reizendes Ideal, eines grossen wohlthätigen Genies würdig und gewiſs nicht blos süsser Traum.

Das Institut war ein moralisch-politisches; denn es hatte sowohl Einfluſs auf den Staat und ward dessen Seele, als auch zeichneten sich die Mitglieder des Bundes vor Andern aus. Es war zugleich moralisch und praktisch; denn jener Einfluſs wurde gar nicht usurpirt, sondern war eine unsichtbare und veredelnde Kraft und die Mitglieder die wahren Aristokraten, die edelsten Menschen, als Leiter des Volks. Da sollte die despotische Willkühr aus der Staatsverwaltung verbannt werden; dabei aber war das Oberhaupt von aller Anmassung einer oberherrischen Gewalt entfernt. Hier finden wir (wie Friedrich Schlegel über Diotime S. 50. richtig sagt) den ersten Versuch die Sitten und den Staat den Ideen der reinen Vernunft gemäſs einzurichten. Wenn er auch noch roh war, so blieb er doch der Lezte. Politik und Moral, die damals allerdings noch näher verwandt waren, sollten vereinigt werden. Hier finden wir aber auch das erste und lezte Beispiel, was eine philosophische Schule, (jedoch nur als Praktikum) aufs Publikum wirken kann, aber auch davon, wie problematisch das Gelingen ihrer Wirksamkeit ist, wenn dieses zu schnell an ihm noch fremde Zügel gewöhnt werden soll.

Die Geschichte zeigt uns keine Spur, die eine von den gewöhnlichen Ursachen des grausamen

und unverdienten Looses, welches hier eintrat, ahnden liesse. Was oft den Glanz ähnlicher Unternehmungen verdunkelt hat, wenn sie ihr Ziel verfehlten, das hat den Pythagoras noch mehr gehoben; denn seine Absicht war rein und schon Zeitgenossen zollten ihm in reichem Maasse Bewunderung, wie die Späteren.

Dieser Orden praktischer Philosophen hatte grossen Einfluſs auf mehrere Staaten der Griechen und ihre weisen Verwaltungen. Dies lehrt am deutlichsten die Geschichte seines traurigen Unterganges, welcher, so verschieden er auch erzählt wird, grosse Revolutionen nach sich zog. Vom Munde des Pythagoras gingen Entwürfe und Rathschläge wie Göttersprüche über ganz Grossgriechenland aus, und Pythagoreer standen dann am Ruder vieler mächtigen Städte. Reiche, die bei dem Mangel andrer Verdienste sich von diesem Bunde ausgeschlossen sahen, oder Andre, welche dem grossen Einfluſs der Pythagoreer auf die öffentlichen Angelegenheiten mit Neide zusahen, fanden wehl Stof zur Verfolgung. Eine Verschwörung brachte dem Bunde und seinen Mitgliedern Auflösung und Verfolgung. (*Ol.* 69, 1.). Pythagoras selbst muſste entweichen und fand, von dem undankbaren Kroton einmal ausgestossen, nirgends bleibenden Aufenthalt. Umherirrend kam er nach Metaponton und starb dort. (504. v. C.). Die Mitglieder theilten mit ihm gleiches Schiksal. Dem Bunde brachte den Untergang theils sein Geist des Separatismus, theils die Eifersucht der Ausgeschlossenen. Seine Auflösung aber verbreitete auch Intoleranz und Blutvergiessen in

den griechischen Staaten. Für jene Zeit war er noch, wo nicht zu idealisch, doch zu fremdartig.

Erhob sich Pythagoras auch noch nicht zur Veredlung der Menschheit, so wollte er doch die Moralität seiner Zeitgenossen veredeln, und diese näher verbrüdern, als es bis dahin eine eigennüzzige Religion an sich fördern konnte. Gewiſs gab sich Pythagoras nicht die Miene und das Ansehen eines Regenten, maſste sich in seinem Orden nicht grade einer Religionsgewalt an (wie Tennemann will), sondern die Sache selbst und die natürliche Ehrfurcht erwarb sie ihm, ohne daſs er sie miſsbrauchte.

Ein allgemeiner Erwecker des philosophischen und praktischen Geistes der italischen und eigentlichen Griechen, auch solcher die nicht Pythagoreer hiessen, war der Samische Weise und von Kroton aus fiel der Funken freierer Speculation. Jene Pflanzschule der Weisheit hatte Schöſslinge erzeugt, welche die schönsten Früchte trugen. Auch behielt die pythagoreische Philosophie noch lange ihre Anhänger. Die Grundsäzze und Maximen des Meisters waren zu weit verbreitet, als daſs sie seinen Ruhm hätten untergehen lassen. Nur die späteste Wiedererweckung der falschen pythagoreischen Weisheit konnte in einer andern Zeit den wahren Geist der Prüfung wieder einschläfern und die gefährlichste religiöse Schwärmerei erzeugen und verbreiten.

In Rüksicht auf die Zeit können alle Pythagoreer in drei Classen oder Geschlechter, in die älteste, mittlere und neuere eingetheilt werden. Die Gründe dieser Eintheilung s. bei Mei-

ners Geschichte der Wissenschaften S. 462.
Histor. doctr. de Deo p. 500.

Daſs die Schule des Pythagoras nicht nur dem alleinigen, sondern auch in einen ganz gleic förmigen und unveränderlichen Besiz ein und derselt Wissenschaft geblieben seyn sollte, daſs folglich Selbstdenken und Selbstforschen gehindert, ja sel untersagt seyn sollte, haben Manche aus der t kannten ihm zugeschriebnen stolzen Formel: 'Αυτ ἔφα, schliessen wollen. Tiedemann ist (S. 8 nicht abgeneigt anzunehmen, daſs Pythagor als Haupt einer Gesellschaft, die ein bestimm System fortzupflanzen wünschte (?), jeden Zwei möglichst hätte unterdrücken müssen, daſs alle A ten von Geheimnissen unbedingten Glauben heisc ten, ja auch mit Einheit einer Gesellschaft n Einheit der Lehre bestehen könne. Ob diese Gri de hinreichen, dem Pythagoras, der selbst so a spruchslos war, eine solche Seelenherrschaft dur Machtsprüche zuzueignen, und diese wegen ein blinden, nicht von Gründen begleiteten Kathederauct rität in der Folge noch oft zu wiederholen, das gibt sich von selbst. Deshalb braucht es nicht ga erdichtet zu seyn, da es ein kurzes Losungsw seiner Schule war, wodurch sie seine Lehren ken lich machen, gewisse Entwürfe als von Jene gebilligt anzeigen wollten. —

Die Sage schreibt dem Pythagoras noch Erfindung und Annahme des Namens φιλόσοφος und Neuere folgten ihr. Auch nach Meiners V such, diesen Namen dem Sokrates zu vindicir bleibt es ungewiſs und die Entscheidung unbestimı

Venn aber erst Sokrates Erfinder dieser Benennung gewesen wäre, so hätte dies doch schwerlich em Herakli des, einem Schüler des Platon, unekannt seyn können. Auch scheint die Stelle des laton am Ende des Phädros darauf als auf etwas chon Bekanntes anzuspielen. Es kommt hinzu, dafs er Sophist Protagoras beim Platon die Benenungen σοφός, σοφίστης, φιλόσοφος ohne Unterchied braucht, was er nicht konnte, wenn der Nane φιλόσοφος der sokratischen Schule so ganz eigen ewesen wäre. Ueberdies erzählt diese Sage auch Diäarchos bei Jamblichos p. 44., ein wichtiger chriftsteller. Vgl. *Bibl. critic. Amstelod. II. P.* 8. . 118. f. Vielleicht brauchte Pythagoras diesen lamen als einen damals Neuen zuerst und wendete in zur Bezeichnung seiner Arten von Beschäftigunen an, die nicht blos die eines Künstlers (σοφοῦ) 'aren (so nach Cicero). Sokrates aber, der escheidne und Anspruchlose, zog ihn dann, um ch von den prahlerischen Sophisten zu unterscheien, aus andern Gründen wieder vor.

Pythagoras brachte, wie Tennemann richg sagt, (1. Th. S. 102.) zu dem Gegenstande der isherigen Speculation einen mathematischen 'erstand. Nicht Anschauung gnügte ihm, er ıchte auch das Denkbare im Verhältnisse zu zer-gen und zu messen. Ja selbst in die Mathematik rachte er erst mehr Einheit durch Arithmetik und ›zte seine Sphärik (Astronomie) und Musik (Theoe der Naturtöne) damit in innige Verbindung.

Den Erfinder der Sprache und der Zahlen nann er den weisesten Mann. Durch die Anwendung d Zahlen auf Construction von Begriffen ward er U heber einer mathematischen Metaphysik. Ein Fel ler war es, dafs man gewisse Begriffe aus den Zal len herauszunehmen suchte und so zugleich vo äussern Objecten alles für ausgemacht nahm, wa von den Zahlen prädicirt werden konnte. Späterhi ward freilich diese Zahlentheorie noch vielfältige misverstanden und bald als Product des Unsinns bald als Product des Tiefsinns betrachtet.

Der Hauptsaz war hier nicht mehr blos phy- sisch (von der niedern Erde), sondern mehr astro- nomisch. Die Entstehung der Erde ward schon mi minderm Interesse beobachtet, als die Regelmässig- keit des Himmels. Das Abstracte war vom Con- creten noch wenig geschieden, und die arme Spra- che hatte noch wenig deutliche Bezeichnungen Auch galten Zahlen, besonders in Aegypten, fü heilig.

Das eine Princip des Pythagoras, Princip des Seyns war: Die Naturdinge sind Ver- hältnisse, d. i. Zahlen. Zahl (ἀριθμός) ist da Grössenverhältnifs oder eine ausgedehnte Grösse (Quantum) und ein Verhältnifs zugleich. Da Weltall könnte eine Zahl heissen, d. h. ein System von Verhältnissen. — Die Pythagoreer verwechsel- ten nun die zwei Bedeutungen von den Zahlen (ἀριθμοῖς): ausgedehnte Grössen und Schemata derselben. So entstand philosophische Spielerei.

Diese Verhältnisse aber bilden eine Harmonie deren Gesetze Pythagoras andeutete. Aus de

Zahlen kann die Form hervorgehen, und mithin auch Ausdehnung. Doch auch auf die Qualität dehnte dies Pythagoras aus, auf die Dinge selbst, so wie auf das Moralische, und so machte er einen metaphysischen Gebrauch von ihnen.

Pythagoras führte einen erhabenen Begrif von der Welt ein, ward Urheber des Begrifs vom äussern und innern leeren Raume, zugleich aber auch von der Betrachtung der Erde als eines grossen Ganzen (daher κόσμος), indem er die astronomischen Beobachtungen mit dem Zahlensystem in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Pythagoras war es, der zuerst die Welt als ein grosses harmonisches Ganze aufstellte. Er sah, wie nachher Anaxagoras, eine grosse Harmonie des Ganzen am Himmel und gelangte so zu einer lebendigen und wirkenden, nicht todten Weltharmonie. Allerdings konnte die Anordnung der Himmelskörper leichter dahin leiten. Es dachten sich aber auch die Pythagoreer die Welt mehr im Zusammenhange. — Sollte aber nun jene Harmonie möglich seyn, so mufste jedes einzelne Ding zusammenstimmen, und mit sich Eins seyn, d. i. ein höheres Eins, eine Monas.

In seine Welt stellte Pythagoras, wie Kopernikus, die Sonne in die Mitte, wenn auch nur aus erdachter Hypothese. Da kam er auf das zweite seiner Principien, ein wirksames, — das reine ätherische Feuer, den feurigen Aether. Dieser war das erste körperliche Element, das belebende Princip. Die Sonne enthielt dies Centralfeuer, daher ihr die mittelste und so die ehren-

vollste

vollste Stelle im Weltganzen gebühre, und sie das Edelste in der Natur sey, von den übrigen Himmelskörpern, die um sie rollen, (Trabanten) bewacht. Diese Weltkörper bewegen sich nach der Annahme der Pythagoreer, in Verhältnissen, welche harmonisch sind, um das Centralfeuer und durch diese tönende Bewegung entsteht der grosse Weltchoral (Sphärengesang).

Die Harmonie war ihm Zwek an sich. Daher sagte er nur: woraus sie bestehe, nicht: wozu sie da sey.

So glaubten die Pythagoreer die Beschaffenheit der Sinnendinge erklärt zu haben, wenn sie dieselben als mathematische Körper bestimmten und berechneten. Was sich nicht leicht bestimmen und berechnen läſst, das muſsten sie eben daher unerklärt lassen.

Dem ganzen Weltall gaben sie eine runde Figur, als die vollkommenste. Das Weltall als Inbegrif geformter Dinge aber schwebt in der unendlichen formlosen Materie, die dasselbe von allen Seiten umgibt, und diese Materie war der feurige Aether, das Lebensprincip.

Das Feuer nannten sie die heilige Wache der Zeus. Es läſst sich allerdings fragen, ob ihnen dies die Sonne, oder ein von ihr noch verschiedenes Centralfeuer war, oder ob der Siz des Feuers eben in der Sonne war. Wenn man der Stelle des Aristoteles (*de Coelo* 2, 9. 13.) nicht Gewalt anthun will, so würde man nothwendig und mit Zuversicht annehmen, daſs Pythagoras das Central-

feuer nicht für sich bestehen liefs, sondern es in die Sonne sezte. Nur ein spätern Schriftstellern entsprungener Misverstand ist es, wenn man die Sonne sich noch um das unsichtbare Centralfeuer herumbewegen läfst *). Der samise Weltweise wagte es zuerst, die gewöhnliche Vorstellung zu verlassen, und sezte die Sonne in die Mitte, um welche er die übrigen Planeten laufen liefs. Aristoteles bezeugt ausdrüklich, die Pythagoreer hätten die Erde, als einen der Sterne, um das Centralfeuer (τὸ μέσον) im Kreise herumschwebend, Tag und Nacht hervorbringen lassen., Ja sie haben sogar (woran Buhle S. 249. zweifelt), wenn sie auch schon ausser unsrer Erde noch eine Andre, ihr entgegenstehende annehmen, doch nach Aristoteles (*de Coelo* 2, 2.) die Achsendrehung der Erde, selbst von Westen nach Osten wirklich behauptet.

Um das Centralfeuer liessen aber die Pythagoreer nicht nur die Erde mit den übrigen Planeten, sondern auch den ganzen Sternenhimmel (κόσμος), und zwar in zehn abgemessenen, von einander verschiednen Kreisen oder Sphären sich bewegen. Nun sagt Aristoteles (*Met.* 1, 5.) die Pythago-

---

*) Schaubach in s. Geschichte der griech. Astron. bis auf Eratosth. 1802. suchte zu zeigen, dafs das Centralfeuer nicht die Sonne sey, die sich ebenfalls um dasselbe wie die Erde drehe; die Sonne reflectire dasselbe nur wie ein Spiegel, und die Erde schwinge sich zwar um jenen Mittelpunct des Weltalls, doch nicht um ihre eigne Axe. — Tiedemann in Griechenlands ersten Philosophen S. 448. nahm dasselbe an. Eberhard wollte deshalb das pythagoreische System nicht für das kopernikanische halten.

reer hätten, da es doch wirklich nur neun Weltkörper gebe, bloſs um der vollkommensten Zahl Zehn oder ihrer Dekas willen, die antipodische Erdhälfte (ἀνθίχτων) als eine besondre zehnte Welt hinzugerechnet. Dies konnten sie aber nicht thun, wenn das Centralfeuer nicht die Sonne selbst war.

Wie die Pythagoreer auf die erhabene und schöne Phantasie von der Sphärenmusik gekommen sind, dürften wir schon aus ihrer Achtung für Musik als Menschenleiterin errathen. Sie nahmen aber den Bestimmungsgrund von den Verhältnissen der Intervallen in der Musik her. *Ad harmoniam canere mundum, Pythagoras existimat*, sagt Cicero.

Fragen wir bei Pythagoras nach dem Göttlichen, so haben wir hier desto genauer nach dem ächten pythagoreischen Sinne zu forschen, da Pythagoras schon bei den Kirchenvätern und eben so bei mehrern Neuern im Gerüchte einer Lehre steht, die von unsrer als rechtgläubig angenommenen Vorstellung von dem Wesen der Gottheit, sich nicht sehr entfernt, und da eben deswegen mit seinem Systeme und seinem Namen noch jezt viele Gaukelei getrieben wird. Er sollte nemlich nicht nur der Erste gewesen seyn, welcher das Göttliche nach Zahlen beurtheilte, ja sogar wirklich erzählte, sondern auch der erste Ahnder der Dreieinigkeit als Trias.

Es zeigt sich im Pythagoras, wenn auch noch nicht die erste eigentliche Gränzscheidung zwischen dem Volksglauben und der Philosophie, doch der erste Versuch, den Volksglauben durch nähere

Verbindung mit einem begründetern oder philosophischen Systeme zu reinigen und mehr zu läutern — und zwar dies besonders durch (ägyptische) Astronomie; dann ihn durch weitere, auch moralische Folgerungen zu verknüpfen — und zwar besonders durch mythische Psychologie.

So finden wir bei ihm 1) geläntertere religiöse Volksbegriffe — und zwar diese meist durch (ägyptische) Astronomie. Durch diese rükte Pythagoras einige Obergötter, insbesondere den Zeus und den Helios noch höher über die Erde zur wahren Oberwelt, zur bessern Welt, dem Himmel als κόσμος, hinauf. Die Sonne nemlich erschien ihm so erhaben, wie sie nur irgend einem ägyptischen, oder chaldäischen Astrolatren erscheinen konnte. Ihrem Lichte, ihrer milden und allbelebenden Wärme, besonders ihrem Alles durchdringenden Feuer glaubte er keinen erhabenern Plaz andichten zu können, als in der Mitte aller Sterne (d. h. wohl grade über unserem Haupte, im Zenith, in der Mitte der Welt und des Himmels). So erschien also sie, das Centralfeuer, a) als das Edelste, Vollkommenste in der Natur, als die Quelle alles Lebens, Wachsens — das sich von der Sonne aus durch die ganze Welt verbreite, der Eine Urquell aller belebenden, empfindenden Kräfte; b) als das Höchste und Erhabenste, weil es keine ehrenvollere und gesichertere Stelle als im Mittelpunct des Himmelsuniversum geben könne.

Eben dieses Centralfeuer war ihm nun das Eine Göttliche; denn a) es folgt dies schon daraus, daſs es eine so ehrwürdige Natureigen-

schaft war mit so glänzenden Attributen; es folgt dies b) aus der fast Pherekydeischen mythischen Benennung: Διὸς Φυλακή, d. h. der (nächtliche) Wohnsiz des Obergottes, welcher von den übrigen Weltkörpern, die sich um ihn her bewegen und ihn harmonisch umtönen, gleichsam bewacht, d. h. heilig geachtet wird. Freilich erscheint darin die Gottheit als Naturwesen, aber doch schon viel vollkommner und erhabner als in der milesischen Kosmophysik, als die Lebenskraft in der Natur, welche in der Sonne ihren Siz hat. Als Einheit (μονάς, τὸ ἕν) wird sie sogar das einzige, thätige — Princip. Die Sterne blieben ihm Gottheiten, muthmaßlich aber der Sonne untergeordnet.

2) Den Volksglauben finden wir bei ihm auch verflochten mit mythischer (chaldäischer) Psychologie und mehr moralisch auf Menschengeister angewandt, also auch von grösserm Einflusse auf die, sogar moralisch bestehende, Welt. Nun sagt Cicero (*de N. D. I*, 11. vgl. *de Sen.* 21.): das Göttliche sey dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welchem die menschlichen Seelen genommen sind. — Aus der Einheit der belebenden Kraft im ganzen Universum folgerten die Pythagoreer die Verwandtschaft der lebenden und beseelten Wesen mit der Gottheit. Mit der feurigen Weltseele ist die Natur der Götter noch näher verwandt, als die der Menschen. Eben dadurch erscheinen aber auch zugleich die Götter als Brüder und Verwandte der Menschen, stammen aus demselben ätherischen Feuer, nur mit mehr Theilen desselben (als Sterne?)

imprägnirt und so edler, vollkommner, mächtiger. Eben daher hatten aber die göttlichen Naturen und die menschlichen Seelen eine nähere Verbindung. Daher hat die Sage historische Wahrscheinlichkeit, dass die Pythagoreer an die Möglichkeit eines nähern und vertrautern Umgangs mit den Dämonen glaubten, ja dafs sich darauf ein Theil ihrer Diätetik, besonders derjenige bezieht, welcher die strengste Reinlichkeit des Körpers gebot. — Eben so können sie angenommen haben, dafs die Götter den Menschen künftige Begebenheiten durch Träume, Ahndungen oder andre Zeichen ankündigen. Ohnehin räumten sie den Göttern eine Einwirkung auf die Erde und ihre Geschöpfe ein, mithin eine erweiterte Localvorsehung, — indefs sie ihren Siz erhöhten und jenseits der sublunarischen Gegenden hinaufrükten, wo Alles in steter Harmonie und Ordnung bleibt, wo das Wandelbare aufhört. — Bei allem Enthusiasmus für Wahrheit mischte sich doch nach der Sage in Pythagoras Freude über die Erfindung des geometrischen Lehrsazzes, der noch seinen Namen führt, zugleich religiöser Sinn, so dafs er dafür den Musen eine Hekatombe opferte. (*Vitruv.* 9, 2.)

Die ψυχὴ schied Pythagoras von ζωὴ und sah sie als einen abgerissenen Theil des Aethers an (ἀπόσπασμα αἰθέρος). Sie war innig mit den Körpern verschmolzen und ausgeflossen aus der göttlichen Sonne, aus dem Elementarfeuer. In sofern die Seele des Menschen mit der Weltseele vereint war, glaubten die Pythagoreer, dafs sie von Aussen in den Körper komme, jedoch nicht

durch ein Ohngefähr. In ihrer Objectensprache bezeichneten sie die Seele als eine Zahl. Aus dem Körper geht die Seele wieder in den freien Aether zurük und dann wieder in andre menschliche oder thierische Körper, wohin sie der Zufall führt. So wird die Seele in ihrem nothwendigen Kreislauf an verschiedene Wesen gebunden, bis sie zur Weltseele übergeht. Daher hielt auch Pythagoras das Würgen der Thiere für unerlaubt als Menschenmord. Jenen Kreislauf der Wanderungen aber läfst nur eine Stelle des Diogenes (VIII, §. 31.) bis zu gewissen Gränzen dauern. Pythagoras selbst wollte sich nach einer Sage aller berühmten und divinatorischen Personen erinnern, in denen seine Seele gelebt hätte, wenigstens dafs er Euphorbos gewesen, von dem bis zu Pythagoras 6 Jahrhundert Jahre waren. Bei diesen Wanderungen ists merkwürdig, dafs die Seelen dadurch edler erschienen, dafs meistens nur Seelenbehausungen im Menschen erwähnt werden und zwar fünf Glieder in der Kette. In diesem Seelenwanderungscyklus hatte Hermes eine Stelle, da die Pythagoreer in ihm den Seelenbegleiter erkannten, welcher die Menschengeister aus allen Gegenden sammle und insbesondere die reinern höher zum Aether führe, indefs die unreinen im Hades, als an einem ewigen Quaalorte von Furien gepeinigt würden. Hierbei sind gewifs ägyptische und griechische Volksvorstellungen noch eingemischt.

Dem Sinne nach war die pythagoreische Metempsychose allerdings von der ägyptischen verschieden. Sie war nicht nur Prüfungszeit und

Läuterung der unreinen Seelen, sondern auch nicht figürlich und symbolisch, wie die ägyptische, vielmehr ganz eigentlich, wie Aristoteles zeigt. — Die Seele als für sich bestehende Zahl konnte sich mit jedem Körper vereinigen. Uebrigens war die Metempsychose hier nur eine Hülfe zur deutlichern Versinnlichung der wirklichen und gewissen Fortdauer.

Sind die Seelen des Menschen und der Thiere Producte oder Theile der unvergänglichen Weltseele und Lebenskraft, so sind sie auch selbst unzerstörbar. Dies war aber mehr Schluſs, als Grund, und selbst jener Schluſs ist mehr zufällig hingeworfen, als nach seiner Bedingung genau bestimmt. Daher sagte Cicero mit Recht, die Pythagoreer hätten die Unsterblichkeit ohne deutlich entwickelte Gründe gelehrt, mithin blos angenommen. Wie konnte man auch nach Gründen der Fortdauer fragen, wenn man überzeugt war, daſs Seelen aus einem Körper in den andern wandern?

Bei Pythagoras finden sich die ersten Unterscheidungen der ψυχή. Bis hieher galt die Seele noch nicht als ein Gemeinbegrif. Bei Pythagoras erst ward es: ψυχή, in welcher verschiedene Theile getrennt wurden. Diese Theile waren nur verschiedene Acte oder Thätigkeitsarten oder Erscheinungen.

Die Untersuchung hierüber, wie über die gesammte Psychologie der Pythagoreer s. in der Geschichte der Psychologie S. 171—189.

In dem Systeme der Pythagoreer findet sich das Fatum mit dem Zufalle vereinigt. Sie sagten, Gott sey das Fatum oder die unveränderliche

Ursache, durch welche Alles geschieht; insofern er als der allgemein belebende Aether die Welt durchdringt und alle Dinge in derselben in Zusammenhang bringt. So konnten sie den Glauben an die Vorsehung der Götter, die ohnehin mit den Menschenseelen verwandt waren, befestigen. Nur räumten sie durch den grossen Einfluss der Dämonen auf die Menschen zugleich dem Zufall mehr ein, als die menschliche Freiheit es gestattete. Durch das Geschik werden die Menschen inspirirt und die Seelenwirkungen rühren von den Eingebungen der Gottheit her, da einige Menschen zum Guten veranlasst und so glüklich, Andre zum Bösen verleitet und so unglüklich werden. Die Rolle, die hier der Zufall bei des Menschen Missgeschik erhält, ist zum Theil noch Rest oder wenigstens natürliche Folge des Volksglaubens. — Eine andre Gestalt des Zufalls fanden sie in der Erscheinung von angeborenen Talenten. Nach ihm seyen Einige geschikt und richtig treffend, andre das Gegentheil; diese verfehlten das Ziel. Nicht aber von aussen aufgebürdet sey dies Missgeschik, sondern ursprünglich eingepflanzt. S. Geschichte der Psychologie S. 185.

Die Sittenlehre des Pythagoras ist bis auf wenige Zeugnisse und zerstreute Bruchstücke verloren. Die moralischen Fragmente der Pythagoreer, die Gale aus dem Stobäos und Jamblichos gesammelt, und aus welchen Omeis seine ungereimte pythagoreische Sittenlehre zusammengesezt hat, sind unächt und am wenigsten alt. Indess sind uns ausser einigen Notizen beim Aristoteles (*Ethic. Magn.* 1, 1. 2. *Metaph.* 1, 5. 11, 4) doch noch manche Frag-

mente, besonders von Dikäarchos und Aristoxenos aufbehalten, welche Meiners in der 3ten Beilage (G. d. Wiss. 1, 565 f.) angeführt hat, und die man nach seinem Urtheile als ächte Ueberbleibsel der pythagoreischen Ethik ansehen kann. Seine moralischen Grundsäzze dürften selbst gewisser und auch unentstellter erhalten seyn als seine metaphysischen Probleme. Allein wenn uns auch selbst diese die Zeit entrissen hätte, so würde schon der Charakter des Pythagoras als Menschenbeobachter, Sittenverbesserer, Volkslehrer und Staatsmann, nicht minder aber die ganze Anlage und Einrichtung des von ihm gestifteten Bundes, welche eine so tiefe Kenntniß der sittlichen Natur des Menschen und der Mittel sie zu vervollkommnen, ankündigt, das Daseyn einer praktischen Sittenlehre erwarten lassen und darthun können. Wenn überdies Pythagoras die Tugend am meisten durch Angewöhnung und Beispiel lehrte, und die Lebensart, an die er seine Freunde gewöhnte, und ihnen empfahl, alle Ermahnungen zu den häuslichen und bürgerlichen Tugenden überflüssig machte, so wird nicht abzuläugnen seyn, daß allen seinen Verfügungen und Anstalten, die er traf, gewisse moralische Grundsäzze zum Grunde lagen. Will man das Verdienst des Pythagoras als eines Sittenlehrers in seinem ganzen Umfange erkennen und würdigen, so muß man nicht fragen, ob er neue, und welche bis dahin unerhörte moralische Meinungen er vorgetragen, sondern, welche Grundsäzze er und seine Schüler ausgeübt, und in wirkliche Lebensregeln und Gewohnheiten verwandelt haben. Die reine Moral des Pythagoras ist minder in Begriffen

und Lehren zu suchen, als in der Richtung gegen die Weichlichkeit eines Zeitalters, auf die Entsagung, auf die Erhebung über den sinnlichen Körper, auf das Thun nach dem grossen Gesezze. Er war nicht blosser Volkslehrer, ob er gleich eine gewisse Reihe von Maximen auch unter dem Volke verbreitet wünschte, sondern zugleich wirklicher Sittenverbesserer, Bildner einzelner vortreflicher Männer. Dieses Verdienst, der Nachwelt wakre Männer zu bilden, war grösser als ein Schriftstellerisches, das er durch Erforschung eines Sittensystems erworben hätte. Das Stillschweigen Platons von dessen Ethik kann nicht auffallen, da überdies Sokrates erst hier Aufklärung verbreitete. Platons eigner Schüler, Aristoteles nennt den Pythagoras den ersten Lehrer der Ethik, und sezt nun zugleich hinzu, dafs er alle Betrachtungen über Tugend und Glükseligkeit auf Zahlen zurükgebracht habe. Er ward aber der erste Lehrer der Ethik durch seine Methodik, die er in die Lebensregeln, und durch die Asketik, die er in medicinische und diätetische Vorschriften brachte. Geht doch der sonst kalte Aristoteles in seiner Ehrfurcht so weit, dafs er ihn den Ersten nannte, welcher die Pflichten auf ein gemeinschaftliches Princip (vielleicht nur Grundsaz) zurükführte, das aber in seiner theoretischen esoterischen Philosophie, namentlich in seiner moralischen Arithmetik lag. Wie man dem Pythagoras eine höhere Speculation nicht abläugnen kann, so auch nicht, dafs sie mit seiner Praxis aufs innigste verbunden war. Wir können erwarten, das Pythagoras den Unterricht in der praktischen Philosophie, den seine

ihm zunächst verbundenen Freunde empfingen, sich nicht minder von der gemeinen Lehrart unterschieden haben werde. Er gehörte auch zu den esoterischen Lehrern. In der Folge wurde die moralische Arithmetik, nach welcher die allgemeinen Regeln gefunden waren, noch weiter ausgebildet und führte Andre auf abergläubische Vorstellungen.

Hier blieb also die Moral nicht blos abgeschlossene, trokne und unfruchtbare Wissenschaft des Verstandes, sondern ging auch auf das Betragen in allen Verhältnissen des einsamen und gesellschaftlichen, des häuslichen und bürgerlichen Lebens über. Die Einrichtungen des Bundes zielten auf eine harmonische, den beiderseitigen Zwecken angemessene Stimmung des Körpers und der Seele, (Reinlichkeit und Reinheit,) auf Freundschaft — auf Verhütung jeder zu grossen Ermattung oder zu grossen Erhöhung (Ueberspannung) der Seele, auf Mässigung der Leidenschaften, auf Selbstbeherrschung, auf Selbsterkenntniſs und unpartheiische Selbstwürdigung, (wodurch ihr Leben ein an einander hängendes Ganzes wurde, wo gleichsam ein Lebensplan mit Einheit entworfen und bedacht war) — auf beständige Thätigkeit und Heiterkeit der Seele und ungestörte Ruhe derselben. Gewiſs muſste dem Stifter ein Ideal von sittlicher Vollkommenheit vorschweben. Jene Verbrüderung so vorsichtig erlesener und vielfach bewährter Männer muſste auf Bildung des Charakters Vieles wirken. Hier muſste die Tugend zur Fertigkeit werden.

So lange der pythagoreische Bund dauerte, war weder der Sinn noch die Musse da, sich mit wis-

senschaftlichen Abstractionen zu beschäftigen. Ueberhaupt fühlten die Pythagoreer desto weniger das Bedürfniſs einer wissenschaftlichen Sittenlehre, je mehr ihr ganzes Institut auf moralische Bildung und Praktik berechnet war. Manches mögen wohl Pythagoreer, jedoch erst sehr spät bemerkt haben. Es wurden die Mitglieder des Bundes auch ohne Theorie der Pflichten zur Ausübung derselben gewöhnt und gebildet; erst nachher kamen sie auf wissenschaftliche Bestimmungen und schrieben über die Moral.

Ihre Verdienste um die praktische Philosophie waren also 1) ihre eigne moralische Bildung, ihre Gerechtigkeitsliebe, ihr hoher Sinn für Menschenfreundschaft, und die Verbreitung einer solchen moralischreligiösen Cultur durch still redendes Beispiel und Rath unter ihren Zeitgenossen.

2) Eine moralische Läuterung der Volksreligion, sowohl in Hinsicht auf Vorstellungen von der Gottheit und Unsterblichkeit, als auch auf den Cultus. Was den lezten betrift, so schränkte Pythagoras vorzüglich den Opferdienst mit Thieren ein, und die Pythagoreer lehrten, man müsse der Gottheit auch durch Rechtthun wohlgefällig werden. Pythagoras tadelte die in die Volksreligion übergegangenen Vorstellungen der Dichter, da sie nun schon mit den geläuterten moralischen Begriffen in Widerspruch standen. — Auffallend bleiben die Widersprüche: a) daſs sie die Gottheit als Naturkraft und doch zugleich zuerst als moralische Intelligenz denken konnten, und Tennemann hat dies nicht erklärt. Allein jener Begrif war blos

theoretisch von dem speculirenden Verstande eingegeben, dieser dagegen praktisch und im Keime auch schon bei Dichtern vorhanden. Die Pythagoreer dachten sich demnach Gott als den moralischen Richter der Menschen, und Götter und das Gute wurde unter Einer Zahl, unter demselben Begrif der Einheit und Harmonie gedacht. Von ihm wurde dann Liebe zur Wahrheit und zum Wohlthun unter den Menschen abgeleitet. Ein andrer Widerspruch scheint: b) der physische Einfluſs der Götter und Dämonen, der die praktische Freiheit aufheben muſste. Allein dies war derselbe Gegensaz, da Jene nur Naturkraft waren; zudem lieſs der Glaube an die Αἶσα oder das Fatum zwar Ahndung eines Naturgesezzes, aber noch lange keine Vorstellung, wenn gleich im praktischen Leben beständig die Anwendung der Freiheit zu. — Die wandernden Seelen liessen sie allmälig so geläutert werden, daſs sie einer vollkommnen Gemeinschaft mit den Göttern gewürdigt wurden. So verband man auch hier moralische Begriffe mit religiösen, und hegte schon die Ahndung einer Perfectibilität. Ueberhaupt aber erhob sich dabei der Mensch schon als praktischer Weiser weit über die sinnlichen Götter der alten Religion, und über sinnliche Vorstellungen der Dichter jenes Zeitalters.

Merkwürdig sind die einzelnen moralischen Vorstellungen, die wir von den Pythagoreern wissen, und die zwar noch nicht zu bestimmten Begriffen eingeformt, aber desto freier gebildet waren.

In ihrer Tafel der 10 Vollkommenheiten (Gebote) stand auch der Gegensaz des Guten und Bösen (ἀγαθὸν καὶ κακόν). Sie dachten Alles, was gut ist, unter dem Begrif der Einheit und gleichsam der zählbaren oder deutlich zu berechnenden Bestimmtheit. Die Tugend wurde sonach ein bestimmtes Verhältniſs und eine Einheit des Gemüths, eine Harmonie, wie Gott selbst. Das Böse aber brachten sie unter den Begrif der Vielheit und Unbestimmtheit, weil man auf vielfältige Art fehlen, aber nur auf Eine Art recht thun könne. Indem hier eine grade Richtung als die einzig Richtige angenommen wurde, so war doch zugleich hier schon eine Ahndung der Freiheit vorhanden.

Nach Aristoxenos gaben sie folgende Ermahnung: daſs man Krankheit von dem Körper, Unwissenheit von der Seele, Schwelgerei vom Leibe, Aufruhr von den Städten, Uneinigkeit von Familien entfernen, in allen Dingen aber sich vor Uebermaaſs hüten müsse. Es prägten sich die Pythagoreer alle Abend ein: der Gerechtigkeit und den Gesezzen zu helfen, mit der Ungerechtigkeit und Tyrannei aber unaufhörlich zu kämpfen. Unter allen Tugenden aber schäzte, wie es scheint, auch Pythagoras keine mehr, als eine gewisse Sanftheit und Milde des Gemüths, die gegen Freunde ergeben, gegen Fremde gefällig, gegen Feinde versöhnlich macht. Diese harmonische Stimmung galt ihm die Mutter der Bescheidenheit, Verschämtheit und allgemeinen Menschenliebe. — Unter den Verunstaltungen der menschlichen Natur haſste er keine so sehr, als wüste Roheit oder Verwilderung

des Gemüths, deren unzertrennliche Gefährtinnen Schaamlosigkeit, Mangel an Mässigung, unerweichbare Härte und aufbrausender Zorn seyen. Alle Ergiessungen von ausgelassener Freude, wie von übermässiger Traurigkeit, alle Ausbrüche eines wilden Zorns, wie kriechend schmeichlerisches Verstellen, waren untersagt. — Durch das Verbot der Tödtung und Qual unschädlicher Thiere ward den theilnehmenden Mitgefühl eine weite Ausdehnung gegeben. — Die Wollust stellten sie als Feindin der Vernunft und Tugend, als die Quelle verderblicher Krankheiten des Körpers und der Seele auf.

Sie lehrten das Recht der Wiedervergeltung und sezten in sie das Wesen der Gerechtigkeit. Diesen so unvollkommnen Begrif drükten sie überdies in ihrer symbolischen Sprache als arithmetische Formel aus. Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον) lag ihnen darin, daſs Alles, was Einer dem Andern gethan, ihm wieder und in demselben Verhältnisse gethan werde; Auge um Auge.

Ausser den individuellen Rathschlägen hatte Pythagoras auch mehrere Tugendmittel erdacht und zu ihrer Beförderung mannigfaltig mitgewirkt. Sie waren a) Gründe und Beweise der Vorschriften und Gedanken, wodurch die Tugend empfohlen ward; b) Musik, welche gleichsam die Töne der Seele in ein richtiges Verhältniſs gegen einander stimmen sollte; c) Diätetik, mit der sich sonst keine philosophische Partei so sorgfältig beschäftigt hat.

Neben der Moral kann man mit gutem Grunde von dem Staatsmanne Pythagoras erwarten, daſs er auch der Politik mittelbaren oder unmittelbaren

ren Dienst leistete. Schon sein Bund und die Vereinigung mit den ersten Männern der griechischen Staaten in Italien zeugt von seinen weitgreifenden Kenntnissen in Sachen der Regierung und der Begründung des allgemeinen Wohls. — Aber auch in Hinsicht auf manche Eigenthümlichkeiten in seinem Leben verrieth er tiefe politische Zwecke.

Seine Kenntnisse umfaſsten einen grossen Kreis andrer Wissenschaften, die ihm um so mehr die allgemeine Bewunderung sicherten, und die beinahe göttliche Verehrung erwekten. Daher die Sagen von Pythagoras Wundern. Das abgerechnet, was spätere Mysten und neuplatonische Schwärmer ihm leicht andichteten, wie sie ihn mit einer tiefen Naturkenntniſs Götteranschauungen verbinden liessen, so darf man doch annehmen, daſs verschiedene der Wundergeschichten der Pythagoreer ihren Grund in ihren medicinischen Kenntnissen haben konnten. Das Geheimniſsvolle, womit die Arzneykunst in diesen Zeiten behandelt wurde, nebst einigen aus den Zeiten der Jongleurs zurükgebliebenen Ceremonien, das Göttliche in den Vorbedeutungen, das sich durch die Etrusker in Italien ausgebreitet, und wovon Pythagoras ohne Zweifel Manches angenommen hatte (*v. Heyne Epim. ad Comm. de tempore op. Etrusc.* in *Commentat. Gotting. T. 4.*) — dies Alles kann die Entstehung der Meinung von Pythagoras Wundern erklären. Auch kommt seine reife Beobachtungsgabe hinzu, die weiter sah, als der rohe Haufe.

Pythagoras Speculation hatte noch den Weltursprung zum Gegenstande und ging auf die äussere, aber höhere Natur. Neue Gründe stellte er auf, um zu dem Gewissen zu gelangen, und den Zusammenhang suchte er in seinem Denken wohl zu bewahren. Er stellte die erste Analyse des Subjects auf, und bestimmte das Wesen der allgemeinen physisch göttlichen ψυχή. (S. Geschichte der Psychologie S. 188.).

Pythagoras wollte die Natur aus Begriffen *a priori* ableiten. So gründete er die transcendentale Philosophie.

Seine Zahlen, deren Gesezmässigkeit, sein Rhythmus des Universums, seine Metempsychose verrathen noch Verwandschaft mit der ersten orientalischen Bildung. Aber sein Geist bearbeitete dies mit Freiheit. Ueber die Milesier ging er darin hinaus, daſs er nicht nur das: Woraus? bestimmen wollte, sondern auch: was die Dinge ihrer Natur nach sind. Pythagoras ahndete schon, daſs eine Anschauung der Natur in uns wohne.

Wie er dadurch, daſs er das Princip, welches er in den metaphysischen Untersuchungen anwendete, auch mit der Ethik zu verknüpfen wuſste, und Alles in genauere Verbindung sezte, so verhalf er der Philosophie überhaupt zu mehr Consistenz. Er schied Gesezgebung und Politik von der eigentlichen Philosophie und brachte den Volksglauben in bestimmtere Gränzen. Von diesem trennte er die höhere Theorie schon durch den Unterschied seiner Schüler, als Mathematiker und Akusmatiker.

Merkwürdig und bewunderungswerth bleibt an Pythagoras, daſs er neben seiner tiefsinnigen Spe-

culation über Abstracta der Zahlen dennoch vielen Sinn für Moral hegte, und dafs wir praktischen Werth seiner Theorie, nachdrükliches Gewicht aufs Handeln finden; dafs Er, der speculative Philosoph, so wenig engherzig und pedantisch erschien, sondern einen so geschmeidigen Geist durch seine Verbrüderung der Bessern im Volke, durch seine Vereinigung der Guten zu Zwecken der Menschheit bewährte, weshalb auch seine Schule vor Allen den weitesten Einfluſs hatte; daſs er den würdigen Gedanken von Gleichförmigkeit der Ausbildung aller menschlichen Kraft faſste und ausführte.

Das pythagoreische System konnte bei dem gemeinschaftlichen Streben Mehrerer immer weiter ausgebildet werden. Alle die des Urhebers originelles System studirten, brachten eine reine Empfänglichkeit für dasselbe mit; daher blieben sie auch immer dem Hauptcharakter treu und gingen von Einem Grundsazze aus. So aber ward das System zu dem Vollendesten vor Sokrates.*,

Nur im Einzelnen wichen die Pythagoreer von dem System ihres Meisters ab. Ueberdies kann hierüber die Geschichte nicht vollständig seyn.

Alkmäon von Kroton wird durch Aristoteles zwar von den Pythagoreern unterschieden; er folgt aber doch dem Pythagoras als Zeitgenosse. Die Seele war ihm unsterblich, weil sie gleicher Natur mit den Göttern sey, und sich wie Sonne, Mond und der ganze Himmel unaufhörlich bewege. Cicero nennt ihn *hominem non insulsum et acutum* und führt (*Tusc.* 1, 8.) einen Vers von ihm an, der sich auf Unsterblichkeit bezieht. — Er leitete

das Unglück der Menschen aus ihrem Mangel an Ueberlegung der Folgen ab, wobei sie nicht den Anfang und das Ende der Handlungen verbänden.

Philolaos, der mit Sokrates lebte und Freund Platons war, ging darin seinen eignen Weg, dafs er das Unendliche und Endliche zum Princip der Dinge machte. Die Welt ist nur Eine und umfafst Alles; sie ist ewig. — Von den Seelen behauptete er die Präexistenz; in dem irdischen Leben fand er einen Zustand der Strafe, den man aber ohne der Götter Willen nicht verlassen dürfe. Daher dürfe man auch nicht Hand an sein Leben legen, selbst nicht bei deutlichen Gründen. Vgl. Platons Phädon S. 139 f.

Archytas wich mit einigen Andern von der gemeinen Eintheilung der ψυχὴ ab, und schied sie in Φρένες oder λογίσμος und in θυμὸς (νοῦς) und ἐπιθυμία. Man nennt ihn sogar als Urheber einer Annahme von Kräften (Thätigkeiten, δυναμεῖς) der Seele. S. Gesch. der Psychologie S. 181.

Ueber Aresas und dessen Fragment bei Stobäos p. 846. s. Gesch. der Psychologie S. 182—184.

Rationalistisch - dogmatische (idealistische) Säzze der ältern Eleatiker.

Zugleich mit Pythagoras oder zur Zeit der Zerstörung des pythagoreischen Bundes, begründete Xenophanes eine neue Philosophie. In ihr lag die Unterscheidung des Werdens der veränderlichen Sinnenwelt, und eines Seyns Einer unveränderlichen Substanz, als eines Objects; — Rationalismus.

Ist denn, fragte man jezt, Veränderung auch möglich; — was bisher vorausgesagt wurde. So fand es Xenophanes unbegreiflich, wie Etwas werden könne.

Die bisherigen physischen Systeme beruhten auf einseitigen Erfahrungen und Analogien, auf minder sichern Voraussezzungen und Hypothesen. War die menschliche Denkkraft einmal erwacht, so mufsten sich die Widersprüche in denselben gar bald entdecken lassen. Zu ihren Resultaten fehlten noch die Prämissen. Die Pythagoreer waren aber doch durch Analyse der Sinnenerscheinungen bis an das Aeusserste des Gebiets der Sinne, Raum und Zeit gelangt, und ihr System veranlafste so einen Uebertritt von dem Sinnenbezirke zum Gebiete der reinen Vernunft. Kein Wunder, dafs ein Sy-

stem folgte, welches sich über die Sinnensphäre hinaus wagte.

Jezt traten die ersten eigentlichen Denker auf, welche ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begrif von Ursache und Wirkung und die Möglichkeit der Entstehung, der Veränderung und des Beharrlichen richteten. Ja sie entwickelten zugleich ein Gedankensystem, dessen Neuheit und Bündigkeit alle Andere übertrift. Man darf sagen, das eleatische System ist (besonders wegen seines Skepticismus) eine erstaunliche Erscheinung in der frühesten Geschichte des menschlichen Geistes, erklärbar aus pythagoreischen Läuterungen und freiem jonischen Geiste. Nur das Interesse der Speculation schwebte vor Augen. Man erklärte alles Entstehen für unmöglich, ja selbst die Bewegung im Raume für widersprechend. Man vermied sorgfältiger die Vermischung empirischer Säzze mit den Principien der Vernunft, und wurde dadurch zuerst auf die weite Trennung der Sinnenwelt oder Erfahrungswelt — von der Verstandeswelt geführt. Dadurch wurde der Grund gelegt zu zwei Systemen zugleich, einmal zu dem des Empirismus, dann zu dem des Rationalismus. Jenes des Empirismus kam öftrer noch vor. Dieses des Rationalismus ist vielleicht nie wieder so bis auf Spinoza entwickelt worden.

Es ist merkwürdig, daſs man noch vor kurzer Zeit (wie selbst Meiners) dies System für das trockenste und spizfindigste System hielt, seit der kritischen Philosophie aber als eins der Erhabenstendes menschlichen Geistes betrachtet.

„Bei den Eleatikern finden wir die Trennung des Empirischen von den nun erst erforschten Principien der Vernunft, und die Aufdeckung eines Widerstreits der reinen transcendentalen Vernunft und der Erfahrung. Hier finden wir auch die erste Ahndung von der Kluft zwischen beiden Welten."

„Statt der Klage ihrer Vorgänger über das physische Uebel und die Unzuverlässigkeit der Menschen, beginnt mit den Eleatikern die erste Klage über die menschliche Natur, jedoch bei ihnen nur in theoretischer Hinsicht über die Kurzsichtigkeit des Menschen im Gebiete der Wahrheit, über die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Vorstellungen des Menschen, wozu die Pythagoreer schon durch Herabsetzung des (weichlichen) Körpers Anleitung gaben." *)

Xenophanes (geb. nach 500. v. Ch.).

Xenophanes ging aus dem Mutterlande der Philosophie, Kleinasien, hervor; — geboren zu Kolophon, wahrscheinlich zu gleicher Zeit mit Pythagoras. Strabo nennt ihn und den Parmenides sogar Pythagoreer, allein kein Grund begleitet diese Annahme. Einige geben ihm den alten griechischen Lehrer Boto in Athen zum Lehrer (*Diog. Laert. IX.* 18.).

---

*) Geschichte der Psychologie S. 193. 194.

Xenophanes vertrieb der persische Despotismus aus seinem Vaterlande und er ging zuerst nach Sicilien, dann nach Elea, noch bei Lebzeiten des Pythagoras, als Thespis seine Trauerspiele gegeben hatte (535 v. C.). In Elea trug er seine Lehre vor und zwar in Gesängen (ἐῤῥαψῴδει τὰ ἑαυτοῦ. Vgl. *Wolf. Proleg. ad Homer. p.* 98.). Selbst schrieb er epische, elegische und iambische Gedichte, von denen uns Fragmente verblieben. Sein Hauptwerk hat noch das Modethema an der Stirne: περὶ Φύσεως.

Er war einer der erhabensten und originellsten Denker seines Zeitalters, erhaben über den Volksglauben, ein Mann von Mässigkeit, die ihn ein sehr beträchtliches Alter erreichen liefs, ein Mann von Charakter und Selbstständigkeit. Zwar kannte er des Thales und Pythagoras Systeme, aber er schrieb, um sie zu widerlegen. Er nahm eine von dem bisher gewöhnlichen Gange des philosophirenden Geistes völlig abweichende Richtung.

Sein Hauptsaz war folgendes Räsonnement: Es gibt keinen Uebergang von Nichts zu Etwas. Kann aus Nichts Nichts werden, so kann auch Nichts entstehen. Alles Entstehen erscheint also unbegreiflich. Es gibt daher gar keinen Ursprung der Dinge; in der Welt gibt es kein Werden, nur ein Seyn; alles, was wirklich ist, ist ewig da und ewig dauernd. Es ist ein fest bestehendes, unveränderliches, einziges und allervollkommenstes, in sich selbst vollendetes, abgerundetes Weltganze oder Weltsubstanz. Ἓν τὸ πᾶν, Alles ist Eins, Eins ist das grosse All. — So fasste jezt sein Verstand al-

les Existirende und Reale in den Weltbegrif zusammen. Er ahndete das so daseiende All als Ein grosses, vollendetes, sich immer gleiches, lebenvolles Ganze — begann aber doch schon, die Erscheinungswelt sich dem einen νοῦς untergeordnet zu denken.

Existirt Alles, was ist, nur durch Zahlen, — als Zeichen des Verstandes, — (eine Prämisse, die durch Pythagoras verbreitet war), so ist der Verstand überall allein das Reale, und die Sinnlichkeit ist Quelle dee Täuschung. — So begann seine Philosophie mit der apodiktischen Gewifsheit des Vernunftgesezzes. — Dann existirt überall nur Eins, wozu er keines Gottes bedurfte. Er bedurfte nemlich keines Gottes als theoretischen Erklärungsgrundes beim Räthsel der Welt.

Man kann erwarten, dafs bei Xenophanes erhabenen Begriffen von einem in sich vollendeten Weltall auch die Gottheit viel höher erhoben seyn würde. Hatte doch schon Pythagoras den Himmel durch den eignen Namen des κόσμος und durch seinen harmonischen Zusammenhang verherrlicht. Man hat aus der Metaphysik des Aristoteles (1, 5.) die Sage: Xenophanes habe zu dem ganzen grossen abgerundeten Himmel hinauf geblikt und gesagt: dieses Eins ist Gott (τὸ Ἓν θεός). Das Weltall ist Gott, Gott ist zugleich mit dem All da — mithin nicht früher, nicht später — gleich ewig. Diese Behauptung identificirte also das Göttliche mit der Welt, begründete ihre Einheit. Dies war völlig consequent, Gott und die Welt in Einem Begrif zusammenfliessen zu lassen,

da er alle Unterscheidungsmerkmale Beider aufgehoben hatte, indem er alles in der Welt Wirkliche für ewig so daseiend, mithin keiner Entstehung oder gar Schöpfung bedürftig hielt.

Den Gott, der späterhin in Schulen angenommen wurde, konnte Xenophanes für sein Universum nicht anwenden; dies war in sich selbst vollendet und von allen positiven Prädicaten, also auch der Vollkommenheit entlöſst. Dennoch darf man nicht sagen: Seine Welt stand ohne Gott; denn Kraft als Göttliches muſste ihr, auch in seiner Vorstellung bleiben.

Anders zeigte sich Xenophanes in seinem System, anders als Mensch in dem Glauben an die Volksgötter. Die Eigenschaften und Vollkommenheiten des Göttlichen dachte er sich dem All nicht blos aufgeprägt, sondern eingeprägt.

Daher sagte er: Gott ist Eins und es ist nur Ein Gott, und unter allen Göttern und Menschen der Höchste. Auf dies Ἕν konnte er schon durch Pythagoras Zahlenlehre geführt werden.

In seinem Glauben an Götter stellte er die Prämisse voraus: Gott kann kein menschliches Wesen seyn. Dies bemerkte er nicht sowohl als Philosoph, sondern schon als Mensch von gesundem Verstande. Sein philosophischer Geist bemerkte, daſs ein so einziges Wesen, das nicht blos unumschränkte Macht besizze, sondern auch so hohe Denkkraft, unmöglich menschliche Leidenschaften, menschliche Handlungen, noch weniger menschliche Gestalt haben könne. Da er sich so Gott zu-

erst dachte, sich zur Idee der Gottheit erhob, und diese Idee viel deutlicher und viel reiner faſste, so muſste diese auch Eigenschaften erhalten, die über die gemeinen Erscheinungen der niedern Erde und über die sterblichen Menschen sich erheben. Daher lieſs er sogar das göttliche Denken keine Aehnlichkeit mit menschlichen Gedanken haben. Mühelos schaltet die Gottheit mit ihrem Gemüth. Doch diese freien Ideen blieben ihm keineswegs Speculation, er machte als Mensch von ihm Gebrauch, er wandte sie an auf die Religion der gemeinen Menschen und des grossen Haufens. Nicht nur mit einer auffallenden Freimüthigkeit, die nur vor der Stiftung eines Inquisitionstribunals in Athen möglich war, sondern auch mit einer Art von Eifergeiste und edlem Unwillen verwarf er die gemeinen Vorstellungen der griechischen Bibel, d. h. die, welche im Homeros und Hesiodos von Gott so menschlich vorkommen. (Bei *Sext. adv. Math. IX.* 193. *I.* 288.) Er klagte diese beiden Dichter, die man als göttliche Männer verehrte, als Verläumder der Gottheit an. Er vernichtete aber auch den heiligen Unsinn des ganzen Volkshaufens aller Orten und Länder. Er verlachte die Aegyptier, daſs sie wirkliche Götter beweinten oder Wesen, die beweint zu werden verdienten für Götter hielten. Gleich freimüthig war seine Antwort auf die Frage, ob die Leukothea durch Thränen und Wehklagen geehrt werden sollte. — Die Gestalt, worunter die Künstler die Götter vorstellten, hielt er für eine Erfindung der menschlichen Eitelkeit. Er war endlich fast der einzige unter den griechischen Philosophen, welcher alle Arten von Weissagun-

gen als Aberglauben oder Betrügerei verwarf. (*Divinationem funditus sustulit. Cic. divin. I. 3.*) So sonderte demnach Xenophanes Alles von den Göttern ab, was theils die blosse Einbildungskraft, theils die subjective Bildung seiner Vorfahren ihnen beigemessen hatten. Er nahm besonders Anstoſs an dem groben Anthropomorphismus. Er grif den Aberglauben am meisten dadurch bei der Wurzel an, daſs er sich laut und stark gegen die unsittlichen Handlungen der Götter erklärte, die ihnen jene alten heiligen Sänger angedichtet hatten. Sein göttlicher Genius wollte alles Menschenartige und Menschenähnliche aus aller Religion gebannt haben. Stäudlin hat (in s. Gesch. des Skepticismus 1, 185.) dies dogmatisch wegwerfende Declamationen gegen die heidnische Religion genannt. Allein Xenophanes stüzte sich auf Gründe, und seine freie Aussprache stellt weder seinen Charakter in Schatten, noch beurkundet sie Frivolität gegen das wahre Göttliche.

Der aus Ionien weggedrängte Weise hatte manche menschliche Schiksale erfahren müssen, so daſs ihm Alles Sinnliche unsicher, zufällig, schwankend und täuschend schien. Sein Geist läuterte sich unter diesen Unfällen und ergoſs sich in skeptische Klagen. Er sang: „Auch in meinem hohen Alter gelange ich noch zu keinem Wissen (Bei *Sext. Empir. hypothes, Pyrrh. I. §. 224.*). Kein Mensch weiſs daher etwas Gewisses von den Göttern, Keiner wird's erkennen; denn wäre er auch so glüklich es zu treffen, so weiſs er doch selbst nicht, daſs er es getroffen hat. Meinen ist Allen beschie-

den!“ (Bei *Sext. Empir. adv. Math.* 7, 49.). So galt ihm Alles ungewiſs, und an der Stelle der Wissenschaft fand er eine schwankende Meinung.

Wenn es auch nicht abzuläugnen ist, daſs Xenophanes den Anfang zum Skepticismus gab, so war er dadurch noch nicht Skeptiker. Im Gegentheil schritt er entscheidend in seinen Erklärungen gegen Alles, was der Vernunft widerstritt. Der Gegenstand war ihm dabei nicht die sinnlichen Erscheinungen der Bewegung (wie Meiners sagt), sondern das Begreifen der reellen Wirklichkeit derselben. Er sah voraus, daſs er, wenn er das sinnlich Beschaubare annähme, das Zeugniſs der Sinne dem Schlüssen der Vernunft aufopfern müſste. So bemerkte er den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft, ohne ihn lösen zu können.

Den Verstand (νοῦς) stellte er über das Mannichfaltige der sinnlichen Erscheinungen. Er war ihm das einzige Reale, obgleich nicht reine Denkkraft, sondern ein frei beharrendes Nothwendige. In ihr erkannte er nicht ein Vermögen, das Wahre zu erkennen, sondern das Seyende, die allverbreitete Substanz und insofern das Wahre. Nach Abstraction blieb ihm nemlich nur noch das denkende Wesen in sich übrig.

Sein grosser und doch anmassungsloser Sinn, die Ahndung eines Ganzen, seine reine besonnene Vernunft, der er das Viele unterordnete, sein Bemerken eine reineren Religion bleiben in Xenophanes Gegenstände der Bewunderung.

Mit ihm und seinem Freunde Parmenides begann eine Epoche der Kritik und man fing an das

Vermögen des Verstandes zu untersuchen. Sein System hatte vielfachen Einfluſs. Auch für die Moral blieb die über das Veränderliche der Sinnenwelt erhabene Kosmophysik nicht ohne Vortheil, denn jene Forschungen gewöhnten an eine Vorstellung von unwandelbarer Gesezmässigkeit und führten zur Idee eines Ganzen, Einer Welt; das Theoretisiren hatte einen ernsten Sinn, ein Streben der Vernunft zum Begleiter; endlich hatte es einen Sinn für das Praktische zur Folge.

Parmenides (geb. 494. v. Ch.).

Parmenides, aus Elea selbst gebürtig (daher er auch als Urheber des Namens der eleatischen Schule aufgeführt wird) blühte um die 68. Olymp. Nach Platon war Parmenides schon 65. Jahre alt, als der noch sehr junge Sokrates ihn hörte. Er war übrigens der einzige, und berühmte Freund (socius) vielleicht auch (denn selbst Aristoteles beruft sich blos auf Tradition) Schüler des Xenophanes. Theophrastos gab ihn für einen Schüler des Anaximander aus. Als seine Schüler und Freunde werden Zenon von Elea und Empedokles angegeben. Er lebte so am Scheidewege der Zeit, wo die Philosophie der poetischen Sprache in die bestimmtere Prosa überging. — Auch er diente seinen Mitbürgern, und gab seiner Vaterstadt Gesezze, die ihr so theuer waren, daſs alle obrigkeitliche Personen jährlich mit feierlichem Eide betheuern muſsten, sie unver-

brüchlich zu beobachten. (*Plutarch. ad Coloten T. III. p.* 434.). Er legte in seinem Leben reine Rechtschaffenheit an den Tag, so dafs der Ausdruk: Parmenideisches Leben, nach Kebes, für das untadelhafte Leben eines redlichen Mannes gebraucht wurde. Platon nennt ihn grofs und ehrwürdig, besorgt aber, dafs er wegen Dunkelheit leicht unverständlich seyn dürfte. Bei Platon steht er höher als Xenophanes. Auch Aristoteles erhebt seinen Tiefsinn, und sezt ihn darin noch über Xenophanes, wie über Melissos.

Parmenides erhob als Metaphysiker die Vernunft als alleinige Erkennerin, als Urheberin des Wissens. Sie aber, die untrüglicher ist als die Sinne, könne nur eine unveränderliche Substanz denken, nur Ein reales Wesen annehmen. Da er mit der gemeinen Sprache Denken und Erkennen verwechselte, so fand er in seinem Denken Wirklichkeit der Aussenwelt. Was man denken kann, das mufs auch ausser uns Daseyn haben, mufs wirklich vorhanden seyn, schlofs Parmenides. Da Alles, was nicht Seyn hat, Nichts ist, der Gedanke aber, welcher denkt, Etwas denkt und etwas Wirkliches ist, so bleibt das Denken immer im Kreise des Wirklichen. Das Denken ist, weil es wirkliche Gegenstände denkt.

Er fuhr fort: Das was einmal ist, war von jeher und wird auf immer seyn. Undenkbar ist, dafs Etwas angefangen habe, aus Nichts entstanden sey, so wie undenkbar das Vergehen dessen, was ist. Das Werden sezt ein künftiges Seyn und ein voriges Nichtseyn voraus, hebt aber dadurch den Be-

grif des Seyns auf. Das Reale ist unentstanden und unvernichtbar, ja überhaupt unveränderlich. Es ist in sich vollendet, durch sich selbst begränzt, Ein Ganzes. (Nur erhielt es durch diese Begränzung doch eine Figur, obgleich Parmenides dies nicht merkte).

Denkkraft schrieb er dem All in den vorhandenen Fragmenten seines Gedichts eben so wenig zu, als er merken läſst, daſs er das Weltall für die Gottheit hielt. Doch dürfen wir es aus dem Geiste seines Systems vermuthen.

Durch die ganze Natur, lehrte er als Physiker, ist das Aetherfeuer, der Alles durchdringende, feine Wärmestof, in grösserm oder geringerm Masse verbreitet. An diesem Element haben nicht nur die Sonne und die Gestirne Theil, sondern es breitet auch überall Empfindung aus, und ist zugleich Grundkraft des Denkens. Die sonst göttliche Sonne stammt selbst aus der wärmern, feinern Materie, der Mond aus einer dichtern und kältern, die Gestirne aus ähnlichen materiellen Mischungen. So stammt das Menschengeschlecht selbst aus der Sonne *). Materialität der Seele, oder wenigstens Abhängigkeit ihrer Aeusserungen von der Organisation war davon natürliche Folge. Jene Urkraft des Feuers, materiell aus reinem Licht und aus Finsterniſs zusammengesezt — (dem er aber doch zuerst bildende Kraft mittheilte) nahm den obersten Lichtkreis ein, in dem der Luftkreis, der Wasserkreis und dann

*) Vgl. Geschichte der Psychologie S. 197.

dann die Erde eingeschlossen sind. Diese Kraft vergötterte Parmenides, suchte das Göttliche mehr im Physischen, selbst in der Welt (wenn auch diese blos gedacht war) und daher spricht er von einer mächtigen Gottheit, welche in der Mitte des Alls thront und Alles regiert, von einer grossen allherrschenden Göttin, (δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ). Diese ist auch gewissermassen Urheberin der Götter (θεῶν αἰτία, nach Simplicius); denn er sagte, die Liebe (Eros) sey als personificirte Zeugungskraft die erste aller Götter (die Sterne). Jene Feuerkrone (στέφανη, Lichtkreis, als obersten Kreis) nannte er zugleich δίκην und ἀνάγκην. Durch Nothwendigkeit umgibt er das Universum. — Darin aber wurde die Gottheit immer mehr als nothwendige Regel, welche die Natur in sich selbst trägt, gedacht.

Das Warme und Kalte (θερμὸν καὶ ψυφρὸν), die einander entgegengesezt, wurden ihm die zwei Grundprincipe (δύο αἰτίαι καὶ ἀρχαί) der Natur der Dinge; — das Warme (Licht, Feuer) das schaffende und wirkende, Alles bildende Princip. Aus Beiden gingen die übrigen Elemente, Luft und Wasser hervor. Dem Warmen wohnt die Liebe als Neigung zum Kalten ein, und formt und durchdringt alles.

Er läugnete nicht den Wechsel, wie Xenophanes, sondern er fand ihn neben dem Seyn und vereinte also Beide durch das Bestehen neben einander. Er läugnete ferner nicht die Erkenntniss durch den Sinn, sondern er unterschied sie von der Erkenntniss durch Vernunft (λόγος). Die Sinne

aber zeigten ihm Etwas, nemlich das Einzelne; in Hinsicht auf das Ganze trogen sie. Sie stellten ihm die Dinge dar, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind.

Empfinden und Denken war ihm Eins (obgleich Tennemann Th. 1. S. 180. ihn des Leibniz Vorstellung von der Sinnlichkeit ahnden läfst); die Denkkraft Eins mit der Organisation, indem jede Veränderung in den Theilen des Körpers ein andres Vorstellen bewürke. Vgl. noch Gesch. der Psychologie S. 197.

Parmenides zeigte zuerst den Platonischen Idealismus im Keime; er läugnete einen leeren Raum und die Theilung ins Unendliche. Nur Spätere konnten für die feinere Emanation aus Licht in ihm Etwas finden. Skeptiker war er nicht, denn er ertheilte der Vernunft den Preis, die Wahrheit zu finden. Nur das auf Muthmassung Gegründete, und das von Sinneneindrücken Abhängige verwarf er. Er verschwor sich also nicht gegen Wahrheit, wie Meiners von diesen Philosophie vor Sokrates sagt, sondern er war als Physiker zu vertraut mit dem Wechsel der Sinnenerscheinungen, um nicht mistrauisch zu werden. Er war nicht gradehin Dualist, wenn er auch zuerst, nach Aristoteles, das System von zwei Principien vor Anaxagoras hatte und eine Unterscheidung zwischen einem wirkenden und leidenden Princip anerkannte, bei weitem aber Beide nicht genug trennte. Seine Schöpferkraft wirkte bewufstlos. Desto entschiedener war er Pantheist, sogar noch bestimmterer als Xenophanes, indem er dem

All zuerst alles Veränderliche absprach und sich so der Natur des Einfachen näherte. In dem obersten Lichtkreis, gleichsam in dem äussersten Umfang des grossen Alls umspannt jene Feuerkraft Alles, erwärmt und belebt und begeistert Alles. Doch hat sie wo nicht einen Siz, doch gewiſs einen Mittelpunct, von dem sie gleichsam in Strahlen auswirkt. Analog dem kosmogonischen Ureros, muſste es allbelebendes ätherisches Feuer seyn, doch noch nicht Weltbewegend, auch nicht auf Entstehung wirkend, die er läugnete (daher die Stelle des Stobäos p. 482. wohl falsche Ansicht enthält). — Sein theologisches System war offenbar hesiodisch-pythagoreisch.

Als sein Verdienst läſst sich anerkennen: Er trennte zuerst Sinnlichkeit und Verstand als die Elemente der Erkenntniſs; auch bestimmte er im Allgemeinen ihren eigenthümlichen Charakter. Er hob die Sinnenwelt wieder herauf, welche Xenophanes verwiesen hatte, gestand ihr jedoch nur in so fern Wahrheit zu, als der reine Verstand auf sie bezogen wurde. Er hätte noch weiter vorschreiten können, wenn er die Ahndung des Xenophanes von einem reinen, d. i. mit keinem Empirischen vermischten Verstande mit der reinen Sinnlichkeit verbunden hätte.

Den Theil seiner Lehre, welcher sich an Kosmogenie anschloſs, nannte er nur menschliche und nicht gewisse Meinungen (τὰ πρὸς δόξαν); daher zerfällt sein System in zwei Haupttheile. Könnte man hier wohl eine esoterische und exoterische Lehrart annehmen?

Die Sphäre des Denkbaren war eine neue Erkenntnißwelt, welche Parmenides öfnete. Die nüchterne Reflexion zerstückelte wieder, was Pythagoras unter eine Totalansicht gebracht hatte. Sinn und Geist wurden von nun an geschieden.

Melissos (um 444. v. Ch.).

Melissos war zwar der Landsmann des Pythagoras, von Samos, allein, wenn auch nicht Schüler, doch Geistessohn des Parmenides oder des Xenophanes, Zeitgenosse des Anaxagoras, gegen dessen Freund Perikles er für sein Vaterland focht. Als Zenons Schüler würden ihn wenigstens seine uns bekannten Philosopheme nicht verrathen. Er, der sich als Patriot und General selbst auszeichnete, wird beim Aristoteles als ein ungeschikter Denker mit Xenophanes dem Parmenides weit nachgesezt; mit Unrecht, wenn das 1. und 2. Cap. *de Xenophane, Zenone etc.* nach Spaldings wichtigen Gründen, von diesem Philosophen handelt.

Wenn Xenophanes über die Unendlichkeit der Einzigen Substanz der sinnlichen Welt, die auch er behauptete, nicht entscheiden wollte, Parmenides aber für die Endlichkeit entschied, so legte Melissos dem Eins Unendlichkeit, d. i. Gränzenlosigkeit der Zeit bei. Die Materie oder vielmehr das Seyende war ihm also ebenfalls ewig zugleich unveränderlich, mithin auch bewegungslos Fest stand das grosse All als Ein Ganzes da. Ent-

standen konnte es auch ihm nicht seyn; eben so ist das Wirkliche nur unvergänglich. Es füllt die grosse Zeit ganz aus, ist so alt als die Zeit; — eben so füllt es durch und durch den Raum, und doch — wollte er es nicht als zusammengesezten Körper gedacht haben (worin er sich freilich widersprach). Was ihm entstehen seht, sagte er, ist Sinnenschein.

Er stellte somit doch immer noch mehr ein metaphysisches, als physisches System auf; war ihm auch die Weltsubstanz eine Einheit der Materie (ἓν κατὰ τὴν ὕλην), nicht eine intellectuelle Einheit (ἓν κατὰ λόγον). — Alle Veränderung und alle Empfindung wurde dem Universum, dem Eins abgesprochen. Die Veränderungen von welchen uns die Sinne sagen, sind nur Schein. Die Disharmonie zwischen der Sinnenerfahrung und den Vernunftsäzzen betrachtete er auf eigne und andre Weise als Xenophanes.

Seinen Grundsäzzen von einer einzigen Substanz nach konnte freilich nicht mehr die Rede sein von Mehrheit der Götter. Zudem läſst sich erwarten, daſs er so gut als Xenophanes die gewöhnlichen Religionsbegriffe mit seinem System in Widerstreit fand. Nun sagt eine Stelle des *Diogenes* (9, 24.) aus: περὶ θεῶν ἔλεγε, μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι. μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν. Dieses Grundsazzes wegen hat ihn sogar Tiedemann (S. 582.) des Atheismus beschuldigt. Aber dieser sezt falsch voraus, sein Eins sei die sinnliche Materie, der er alle Empfindung und Denkkraft abgesprochen. Vielmehr ist er wohl eben so wenig als Parme-

nides Atheist; er konnte das Eine und die Gottheit für dasselbe halten und das Eine als Gottheit denken, dabei aber noch immer behaupten, man dürfe nicht von (mehrern) Göttern reden. Nur drükte sich Melissos problematisch über diese Wesen aus, — vielleicht aus Furcht vor Verfolgungen, die schon Anaxagoras und Protagoras damals erfahren haben mochten.

Melissos heifst der Erfinder der Skeptik und Sophistik; desto mehr aber ward Dialektik zum Bedürfnifs (Zenon).

Zenon aus Elea (500. v. Chr.).

In Zenon (um dieselbe Zeit mit Demokritos zu Elea geboren, und um die 79. Ol. blühend) lebte der Geist der Philosophie noch in Unteritalien fort. Er war ein Zuhörer und Freund, oder wie Platon sagt, Geliebter des Parmenides. Der Zenon, von welchem Platon erzählt, daſs er gegen 200 Minen zwey Athenienser zu berühmten und geschikten Staatsmännern erzogen habe, ist wahrscheinlich der Eleatische, da man vor Sokrates keinen Zenon hat, dessen Ruf eine solche Belohnung hätte erzeugen können. So hätte aber der eleatische Zenon seinen Geist auch auf die politischen Angelegenheiten gewendet, und dabei früher als andre, Jünglinge um Geld unterrichtet (*Plato in Alcib. I. p. 36. T. V. Bip.*). Er wird allgemein zugleich als der erste Erfinder oder doch Ausüber der Dialektik, nach Aristoteles der Sophistik genannt. Man

konnte ihm diese Erfindung in so fern zuschreiben, als er zuerst in Gesprächen wirkliche Anweisung zu der Kunst ertheilte, wie man vermittelst zweideutiger Fragen das Eingeständnifs Andrer vermittelt. — Sein Leben verlor er in der edlen Bemühung, die Freiheit gegen den Unterdrücker aus Sicilien, Nearchos oder Diomedon, zu vertheidigen und zu befördern.

Zenon suchte das eleatische Intellectualsystem durch Darlegung der Widersprüche in dem gegentheiligen System zu stüzzen, und bestritt durch logische Schlüsse die Erfahrung, zeigend, dafs sie sich durch sich selbst widersprachen.

Seine Ideen stimmen zum Theil mit dem System des Xenophanes, zum Theil mit dem seines Lehrers und Freundes Parmenides überein. Er stellte die parmenideische Einheit beinahe mit denselben Gründen auf, ungeachtet Meiners glaubte, dafs er die Speculationen des Parmenides, wie des Xenophanes über die einzige Substanz nicht in Ernst, sondern nur um seinen Scharfsinn zu zeigen, vertheidigt und erweitert habe. Die Schlufskette seiner Räsonnements war folgende: Wenn Nichtseyn Nichtseyn ist, so wird das Nichtseyn eben so gut seyn, als das Seyn. Also ist das Seyn und Nichtseyn der Dinge einerlei. Ist aber Beides einerlei, so können Seyn und Nichtseyn einander nicht entgegengesezt werden, und man kann auch nicht mit Wahrheit versichern, dafs etwas sey. Vielmehr läfst sich eben so wohl behaupten, dafs etwas sey, als dafs etwas nicht sey.

Es existirt überall **nichts Wirkliches** in der Sinnenwelt, und wenn etwas existirt, so kann es nicht erkannt werden, sollte es aber erkannt werden, so läſst es sich doch nicht begreiflich machen.

Das Eins war ihm auch ewig, weil Etwas unmöglich entstanden seyn kann, wenn Etwas wirklich ist. Dies war ihm auch kugelförmig. — Gegen die **Möglichkeit der Bewegung** führte er mehrere Gründe, unter andern den berühmten Schluſs auf, welcher **Achilles** hieſs. Wenn es Bewegung gäbe, so müſste der Körper in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum durchlaufen. Jeder Raum aber ist ins Unendliche theilbar und der Körper kann nicht bis an die Hälfte der unendlich theilbaren Linie gelangen. Ein Körper, der sich am schnellsten bewegt (z. B. der Laufer **Achilles**), könnte nie den Langsamsten, (eine Schildkröte) einholen, denn er muſs da erst in dem unendlich theilbaren Raume eintreffen, wo der Langsamste gewesen ist. Jeder Körper müſste in Bewegung und Ruhe zugleich seyn, da er stets einen Raum einnehme und erfülle. Durch gleiche Schlüsse oder Sophismen bestritt er die Wirklichkeit des Raumes; denn wenn der Raum existirt, so muſs er an einem Orte und in einem andern Raume sich befinden. Diese Einschachtelung des Raumes wäre aber ungereimt, und darum kann kein Raum seyn.

Wie **Zenon** annahm, daſs nur **Eins** sey, so bewies er auch wieder, daſs die **Einheit** dieser einzigen Substanz nicht existire und nachgewiesen werden könne. Da eignete er ihr mehrere Ei-

genschaften zu, und nannte sie an sich unbegreiflich.

Beweisen läſst es sich nicht, daſs Zenon blos Vernunftkünstler gewesen sey *). Platon stellt ihn nicht als Sophisten dar, sondern nur als ersten Lehrer, der für Lohn unterrichtete. Es ist unwiderleglich, daſs er sich als Philosoph von grossen Geistesgaben und Adel und Stärke der Seele zeigte; darum aber verdient er nicht den Namen des ersten Verderbers der Philosophie, den er von Neueren erhalten hat. Diesen Weg schlug er gewiſs nicht mit Absicht ein, so wie er eine metaphysische Dialektik noch nicht in Anwendung auf den Staat miſsbrauchte. Für seine Mitbürger opferte er vielmehr Alles auf; und um über ihn zu entscheiden, müſsten wir das Bild verdrängen, welches uns Platon zum Hohn der Sophisten entwirft.

*) Stäudlin hat die Beschuldigung, Zenon sey Sophist gewesen, mit guten Gründen entfernt (Gesch. des Skepticismus 1. Th. S. 201 f.) und gezeigt, in welchem Sinne er Dialektiker war. Doch hat er nicht untersucht, wie er darauf kam, die objective Realität der Zeit und des Raums zu läugnen, und dann (S. 207.) auch nicht richtig die Philosopheme dieses Mannes gefaſst.

Herakleitos (500 v. Chr.).

Neben den Speculationen der Eleatiker führt ein vom Orient belebter Geist wieder auf das Physische und Kosmogonische hin.

Herakleitos von Ephesos stammte aus der regierenden Familie, übertrug aber bald die Regierung seinem Bruder. Dieser Mann, eine selbst psychologisch merkwürdige Erscheinung, zeichnete sich durch Neuheit der Gedanken, durch Eigenthümlichkeit der Schreibart und Sonderbarkeit im Leben, so wie durch seine Schiksale aus. Schon in früher Jugend, erzählt die Sage, leuchtete aus ihm philosophischer Geist, den er in einer, besonders in seinem Zeitalter, seltnen äussern Lage ausbildete. Er entsagte der Regierung seines Vaterlandes, entzog sich aber auch der Gesellschaft überhaupt, und suchte in der Einsamkeit ein kümmerliches Leben. Eine Hauptursache dieses Schrittes lag in der gänzlichen Sittenverderbniſs seines Vaterlandes, die er zugleich als unheilbar erkannte, da seine Mitbürger ihm in Verbesserung derselben nicht folgen wollten. Die Epheser hatten so schon vor ihm den sich auszeichnenden Hermodoros verstossen (*Cic. Tusc.* 5, 36.). Unzufrieden mit dem, was ihn umgab, zog er sich zurük. Was Sonderbares von seiner üblen fast melancholischen Laune im Alterthum erzählt und was Auffallendes, wie ein beständiges Weinen, davon gefabelt wird, dies läſst sich an ihm leicht erklären. Leicht erhielt die planvolle, mit einem Drange und edelm Eifer, den Mängeln aufzuhelfen, belebte Seele dieses denkenden Mannes eine trübe Stimmung, wenn Zeitgenossen ihn verkannten. Wie viel mehr

Herakleitos, der gegen Weisheitserforschung die ansehnlichen Ehrenstellen, doch fruchtlos, aufgeopfert hatte. — Er war der erste isolirte Denker. Spätre Schriftsteller suchten seine Originalität durch Beinamen und Uebertreibungen mehr ins Lächerliche zu treiben, daher der Sillograph Timon beim Diogenes ihn den Volksschelter (κοκκυστὴν ὀχλολοίδορον) und Diogenes selbst (1, 88.) τὸν δυσάρεστον Ἡράκλειτον, den mürrischen Weisen nennt. Als einen Weinenden führt ihn besonders Lukianos *(in Vitarum Auctione)* an, dessen Satyre damit gern auch sein ganzes System weinerlich machen möchte; aus den Zusäzzen erhellt, daſs er ihn über das Verworrene und Räthselhafte des Weltlaufs klagen läſst. — Die unläugbare Dunkelheit seiner Schreibart lag wahrscheinlich in der, solchen melancholischen Seelen eigenthümlichen Temperatur ihrer Phantasie; wenigstens nicht in dem ihm beigemessenen Eigendünkel, sich dadurch in den Augen des grossen Haufens das Ansehen eines grossen Tiefsinns zu verschaffen. Cicero bemerkt, daſs er mit Vorsaz dunkel geschrieben habe, um nur von Gelehrten gelesen zu werden; daher der Beinahme σκοτεινός. Sein tiefsinniges Werk über die Natur, das er in dem Tempel der Diana niederlegte, trug wohl die Farbe seiner Schwermuth. Allein man vergesse hier nicht sein Zeitalter und die noch immer grosse Unvollkommenheit und Dürftigkeit der Sprache. Wenn Tiedemann dagegen die mehrere Deutlichkeit seiner Zeitgenossen einwendet, so läſst sich erinnern, daſs er nicht in Groſsgriechenland lebte, und überdies nach dem Pherekydes der erste, überhaupt aber der erste wirkliche Phy-

siker in Griechenland war, der in ungebundener Rede schrieb. Die Ursache der Unverständlichkeit des Herakleitos lag aber nicht blos im räthselhaften bilderreichen Ausdrucke, sondern auch, nach Aristoteles, im Mangel aller Interpunctionen. Er konnte das Loos der geheimnifsvollen Dunkelheit und Schwerfälligkeit des Styls mit allen gutmüthigen Schwärmern gemein haben. Diogenes und Suidas nennen den Xenophanes als seinen Lehrer, indessen versichern die Meisten, dafs er keinen Lehrer gehabt habe, was ihm den Vorwurf von Stolz und den Beinamen eines αὐτοδίδακτος (*Saldenus et Püttmann de Thrasonismo Eruditorum*) zuzog. Wäre es auch gewifs, was Diogenes (9, 5.) ihn äussern läfst, dafs er sich für den Mann ausgegeben, der sich ohne mündlichen Unterricht Andrer selbst gebildet und auf eignem Wege untersucht habe (ἑαυτὸν διζήσασθαι), so war nicht Prahlerei der Grund. Hätte er wirklich auch keine Lehrer gesucht, so hätte es, wenn auch nicht Menschenhafs, doch Unmuth gegen die übrige Menschheit und die ihm ohnehin verdächtigen meisten Meinungen seyn können. Wie er αὐτοδίδακτος hiefs, so stiftete er auch selbst keine Schule, und hatte keinen Schüler, wofern man nicht den Arzt Hippokrates, wegen Uebereinstimmung des Systems so nennen will. Was von des Ephesischen Philosophen Reisen erzählt wird, ist nicht genug durch glaubwürdige Zeugnisse beurkundet. Als Jüngling schlug er eine skeptische Richtung ein und behauptete, Nichts zu wissen: im Alter verfuhr er als Dogmatiker, und behauptete, Alles zu wissen. Die berühmte delphische Inschrift hatte tiefen Eindruk auf ihn gemacht. Ihm war Ach-

tung der sittlichen Anlage des Menschen eigen, und mit seinem grossen Geiste vereinte sich unstreitig ein tiefer Charakter. Sein Herz war rein und abstechend gegen seine Aussenseite.

In seinen physischen Behauptungen schreibt man ihm ganz gleiche Denkart mit dem frühern Naturforscher Hippasos zu. Mit diesem Hippasos nahm er Ein Grundprincip an, und zwar das Feuer als den ewigen und unvergänglichen Urstof.

Bei dieser Annahme zeigte Herakleitos Sinn für das Unwandelbare. Alles fliesst, oder steht in immerwährender Bewegung, sagt er, und veränderlich sind alle Dinge. Nur Ein Wesen wohnt im All, das sich gleich bleibt, welches selbst unwandelbar, Alles umwandelt. Dies ist das sich immer gleiche Feuer. Das Feuer erwärmt Alles, bildet und erzeugt; es ist das Feinste und vermag sich daher am leichtesten umzuwandeln.

Aus diesem ersten und einzigen Urwesen entstanden nicht nur alle Dinge, sondern sie werden auch einst wieder zurükkehren, doch nicht nach ein und demselben Gesez, sondern nach zweien Gesezzen der Nothwendigkeit.

Das Gesez der Entstehung nannte er Feindschaft, und liess durch diese Schöpferin aller Dinge das Feuer in Luft, die Luft in Wasser, Wasser in Erde verwandelt werden.

Das Gesez des Unterganges nannte er Freundschaft, oder Eintracht, nach welchem er umgekehrt Erde in Wasser, Wasser in Luft, und Luft endlich in Feuer aufgelöst werden liess. Jenes hiess

der Weg nach Unten (ἡ κάτω ὁδὸς), dieser der Weg nach Oben (ἡ ἄνω ὁδὸς).

Ebendaher führte er dies noch weiter aus: In allen Dingen sind entgegengesezte Principien, und aus jedem Dinge kann das Entgegengesezte entstehen, so wie das Entgegengesezte immer dem Entgegengesezten am meisten freund und verwandt ist, sich nach ihm sehnt. Die Uneinigkeit ist der Ursprung aller Dinge, so wie die Einigkeit der Untergang aller Dinge.

Sein Entwurf von dem stufenweisen Uebergang vom Feinern zum Gröbern empfiehlt sich durch Einfachheit. Er liefs den Uebergang in andre Wesen oder die Ausbildung seiner Elemente in Verwandlung, also eine Emanation bestehen. Die Gründe, durch welche er diese Verwandlung begreiflich machte, waren Verdichtung und Verdünnung. Entstehen liefs er die übrigen Elemente aus dem Grundelement durch Verdichtung (διὰ πύκνωσιν); untergehen aber, oder wieder in das Grundelement zurükgehen, durch Verdünnung (διὰ μάνωσιν). Damit war dann die Ausdünstung verwandt, die er hier zu Hülfe nahm, und durch welche das Feuer aus der feinern und reinern Materie, das Wasser aus der gröbern (dunkeln) Materie seine Nahrung zieht. Wenn die Erde zerschmilzt, so wird sie Wasser, aus dem dann durch Ausdünstung (δι' ἀναθυμίασιν) Feuer wird. Falsch ist es, (wie nach Aristoteles Olearius und Fabricius thaten) diese Ausdünstung selbst zum Grundstoffe des Herakleitos zu erheben, in Atomen (ψηγματίοις) mit Sextus und einigen Andern

bestehen zu lassen, oder sie Luft oder Aether zu nennen. Dies sagen erst spätere Schriftsteller aus; die Ausdünstung kann höchstens nur zweites Princip seyn, da sie ein Princip voraussezt, aus dem sie strömen kann, wie schon Tiedemann gezeigt hat.

Das Grundprincip war ihm die einzige immerbleibende, sich vollkommen gleichförmige, unter allem Wechsel und aller Verwandlung in andre Naturen unvergängliche Substanz und Grundlage des Ganzen, die gleichsam unzähligemal sterben könne, ohne doch im Tode und durch Umwandlung Etwas zu verlieren. Da das Feuer seiner Natur gemäfs in steter Bewegung und Thätigkeit ist, so findet sich auch im All keine Ruhe, so sind alle Wesen in einem beständigen Flusse. Daher sein Ausspruch: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ. Schnell und reissend folge daher Tod auf Geburt, ganz nahe gränze Schlaf mit Wachen, und so sterbe ein Alter in das Andre, Vergnügen in Schmerz, Grösse in Niedrigkeit, dafs man kaum die Unterschiede zwischen ihnen bemerken könne. Unter diesen rastlosen Veränderungen bleibt und ist nur das Eine.

Möchte man auch in diesen uns noch übrigen Gedanken des Ephesischen Weisen über Weltentstehung hier und da Haltbarkeit vermissen, oder die Behauptung der schleunigen zerstörenden Verwandlung, und die Vereinigung der entgegengesezten Dinge nicht unsrer Erfahrung gemäfs beurtheilen, so darf dennoch über sein System nicht gerichtet werden, da wir ihm bei Mangel an Nachrichten Eintrag thun könnten.

Herakleitos nahm (doch nur nach Diogenes) zweierlei Arten der Ausdünstungen an, die feuchten, die sich vom Wasser ablöfsten, und die feurigen und hellen, die aus der Erde aufstiegen. Mit den feurigen liefs er nun die Räume der Himmel ausgefüllt seyn; die feuchte Luft erfülle den uns umgebenden Dunstkreis.

Diesem lezten uns umgebenden feuchten Dunstkreise (doch wohl aber nicht ohne Zusaz von dem feurigen Urstof) eignete er nun (nach Sextus) Vernunft und Empfindlichkeit zu. Von dieser aus ungleichartigen Dünsten gemischten luftigen Substanz aber flossen die menschlichen Seelen aus, welche er selbst (feuchte) Ausdünstungen nannte. Die Welt ist voll Feuerstof, und dieser dampft aus und dringt in den Menschen. In ihm wird dieses Unwandelbare zur Vernunft. Die offenen Sinne aber sind der Gang, durch den die äussere Luft eindringt und so ihm Empfindlichkeit und Fähigkeit zu erkennen mittheilt. Im Schlafe, wo die Sinne verschlossen, ist der Mensch gleichsam von dem Feuerstoffe (der Weltseele) abgeschnitten; daher verliert er dann Bewufstseyn und Denken. S. hierzu Geschichte der Psychologie S. 201.

Jene feurigen, durch die Ausdünstung sich in die Luft erhebenden Substanzen sind nun also verständige Wesen, Seelen, aus denen Menschen oder Götter werden. Da aber diese geistigen Feuersubstanzen, indem sie in die Höhe steigen, immer noch etwas mit dem feuchten Stoffe vermischt bleiben, so werden sie dann um desto vollkommner,

je mehr sie sich von dem feuchten Stoffe losmachen und trokner werden.

Die trockenste Seele ist die weiseste; Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Dies bezogen die Platoniker und die Stoiker (unter denen *Musonius Rufus*) auf die Unmässigkeit, welche die Seele verderbe, da die Ausdünstungen vieler und hizziger Nahrungsmittel ihre Kräfte schwäche und stumpf mache. Das war im stoischen Sinn gut erklärt, aber nicht aus Herakleitos Meinung. Sollte er darauf gezielt haben, so müſste man es mit andern Grundsäzzen von ihm in Verbindung bringen, daſs nemlich mit einem von Speis und Trank überladenen Körper die Nüchternheit, Lebhaftigkeit und das Feuer der Seele nicht bestehen könne. Vielmehr hängt dies innig zusammen und erklärt sich aus und mit seiner Naturphilosophie. Herakleitos bestimmte das mehr oder minder Göttliche (von der Weltseele) nach dem Maasse, mit dem die feurige Natur unsrer Seele mehr oder minder Feuchtigkeit habe. Darnach können aus jenen feurigen Substanzen Menschen oder Götter werden. Aus eben dem Feuerstoffe, doch reiner und edler, sind die Seelen der Götter gebildet. Wie er Götter und Menschen aus demselben Stoffe bestehen lieſs, so nannte er die Götter auch unsterbliche Menschen, die Menschen aber sterbliche Götter. Er nahm ferner an: es hätten diese mit Vernunft und Empfindung begabten Feuersubstanzen oder Seelen, wenn sie in einem menschlichen Körper fallen, noch immer etwas Feuchtes an sich, von jener dickern Luft unsers Dunstkreises; je mehr sie sich davon befreien, läu-

tern, scheiden, je reiner von der träge machenden Feuchtigkeit, je trokner sie werden, desto mehr nähern sie sich dem grossen Urelement, desto göttlicher, besser und weisser werden die Seelen. Eben daher nahm er im Gegentheil an, daſs, wenn eine Seele feucht werde, sie ihre Vorzüge, wie bei dem Trunkenen, verliere, ja in Gefahr sey, durch das ὑγρὸν oder Feuchte ihre ganze feurige Natur auszuloschen, ihren edlern Theil in sich zu ersticken. Das Wasser ist der Tod der Seele. Dies Bildliche im Ausdruk erinnert uns an die alte Sprache, hindert uns aber auch, hier eine absichtliche Dunkelheit oder gar Wortspiel finden zu wollen.

Daſs er die Seele für unerreichbar und das Wesen derselben als unerforschlich angegeben habe, scheint zwar *Diogen. IX*, 1, 7. zu sagen, allein es bedarf diese Stelle noch mehr Bestimmung.

Auch die Seele steht in ewiger Bewegung, daher τὸ ἀεὶ ῥέον (*Aristot. de anima I*, 2.). Dennoch scheint er auch hier eine Erholung eintreten zu lassen (ἀναπαυλά). Auf ihrer Wanderung (μεταβάλλειν) gewinnt die Seele Erholung, das Eingeschlossenseyn an Einem Orte (Körper) wird für sie zur Ermattung und Erschlaffung (κάματος) und das Stillstehen (ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν) ermüdet sie.

Das Alles durchströmende reine Feuer, in dem Menschen die Vernunft, ist es, was das Wahre erkennen kann und allein erkennt. Liegt auch das Wahre schon in der Sinnenwelt, so kann der Sinn es doch nicht erkennen oder den Fluſs der Dinge wahrnehmen; sie trügen uns (*Sext. Pyrrhon. Hyp.* 1, 3.). Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt

werden oder alles Vorstellen beruht auf Identität des Vorgestellten uud Vorstellenden. Daher muſs die Seele das auch seyn, was sie erkennt, nämlich das Feuer.

In der Welt sah Herakleitos Alles in Harmonie wirken und er ahndete eine Verknüpfung der Dinge zu einem Ganzen. Es ist nach ihm ein unveränderliches, unwandelbares Naturgesez, das Fatum (εἱμαρμένη). Nach ihm wirken auch die entgegengesezten Dinge zur Harmonie hin, wie Dissonanzen zu einem Akkorde. (*Diog. Laert. IX.* 7.) Dies Gesez aber macht zugleich Vernunftgesez aus, welches Alles überwindet und zu welchem auch der Mensch stets, sogar schlafend hinwirkt. — Dabei gedenkt er eines λόγου, einer verhältniſsmässigen Natureinrichtung die durch alles Seyende hindurchgeht. (διὰ τῆς οὐσίας τοῦ πάντος).

Ueber die Seele im Zustande des Schlafs und Traums s. Gesch. der Psychologie S. 201.

Das Paradoxon, welches er aufgestellt haben soll, Alles ist und Alles ist nicht, läſst sich also lösen: Das Unendliche der Natur ist für die Vernunft vorhanden, dagegen nicht vorhanden für die Sinnlichkeit.

Die Speculation trat mit der Erfahrung dadurch wieder in Harmonie, daſs nun die Quelle aller Täuschung im Menschen lag und daſs nur die Vernunft sich selbst erkennt in der Sinnenwelt.

Das Moralgesez betrachtete Herakleitos als ein Naturgesez. Dadurch aber war jezt noch wenig verloren und es muſste die erste Form

des Sittengesezzes als Naturgesez erscheinen, da jezt der Mensch noch Eins war.

Es behauptete Herakleitos ferner, alle menschliche Gesezze erhielten ihre Kraft durch das göttliche Gesez, welches Alles könne, was es wolle und Alles überwinde. Dabei die grosse Ahndung, daſs Alles durch Zwek, d. i. durch Kraftanwendung des Verschiedenartigen entstehe, und der Gegensaz des Gesezzes der Einigkeit: Feindschaft erzeugt, Freundschaft zerstört. Wie nahe lag da: Auch Tod ist nur Schein! So aber schied er als Metaphysiker den Schein vom Wirklichen.

Da er mit dem Grundfeuer auch Vernunft und Empfindlichkeit verband, aus der dann alle geistige Wesen ausflossen, da er überdies ein Gesez der Natur anerkannte, demohngeachtet aber keine die Materie bewegende und bildende, ausser ihr befindlichen oder von ihr verschiedenen Ursache erwähnte, so war er nicht als Deist, sondern vielmehr als Pantheist, zu benennen. Er entfernte sich von dem gemeinen Volksglauben nicht zu weit, da er die Luft überdies mit Seelen und Dämonen angefüllt seyn lieſs, auch an die Wahrhaftigkeit des delphischen Apollon und der Sibyllen glaubte. Doch tadelte er schon Mehreres in der Verehrungsart der Götter und tadelte gottesdienstliche Gebräuche, wie die Anbetung von gefühllosen Bildsäulen, die Schwärmerei beim Bacchosdienste.

In Herakleitos offenbarte sich ein schon mehr systematischer Geist. Dabei ermangelte er nicht des Sinns für Ethik, die aber noch mit Politik verbunden war, und wir würden ihn auch hier

bewundern können, wenn uns nicht die Zeugnisse verliessen und seine Schriften uns nicht entgangen wären.

Empedokles.

Empedokles, des Akragantiners, Geburtsjahr sezt Dodwell am wahrscheinlichsten in Ol. 77, 1., oder ein Jahr nach Pythagoras Tode, weshalb er nicht dessen unmittelbarer Schüler seyn konnte. Wahrscheinlich hatte er sich in den Jünglingsjahren als tragischer Dichter gezeigt. Aus einer der angesehensten Familien entsprossen, gelangte er früh zu den höchsten Staatswürden, hatte aber dabei zu heissen Eifer für Freiheit und demokratische Verfassung. Daſs Empedokles in seiner Vaterstadt angesehen und wegen seiner Weisheit verehrt wurde, ist entschieden. Lebte er auch nach Pythagoras, so war er doch mit mehrern Pythagoreern bekannt, welche damals über alle Städte Italiens und Siciliens zerstreut waren. Dieser Umstand aber, nebst der von ihm übernommenen Vertheidigung mehrerer Säzze, welche den Pythagoreern eigenthümlich waren, und der tiefen Ehrfurcht, welche Empedokles gegen den Pythagoras zeigte, veranlaſste die Sage, daſs er nicht nur ein Vertrauter des Pythagoras, sondern auch in dessen Bund aufgenommen, wegen der ersten untreuen und leichtsinnigen Ausbreitung gewisser Geheimnisse, durch sein Gedicht aber als ein unwürdiges Mitglied verwiesen worden sey. Empedokles schlug die Königskrone aus, und vermochte die Agriganti-

ner dahin, dafs sie den regierenden Rath der Tausend aufhoben und eine demokratische Verfassung einführten. Ungeachtet dieses seines Eifers für bürgerliche Gleichheit unterschied er sich im Aeussern eben so sehr, ja fast noch mehr als Pythagoras, von den Zeitgenossen. Er kleidete sich prächtig, und trug, wie Pythagoras, eine goldene Krone. Zwar scheint er minder menschliche als göttliche Auszeichnung auch in sofern nur gesucht zu haben, als er auf Priesterweihe, wie jener Weise, Anspruch machte. Als Gottesvertrauter fühlte er sich, mit griechischem Stolze. Nahm er eine hohe Sprache von sich an, so that er es wie Pythagoras; gesezt auch, ihm sey bei seinem Reichthume und seinen Kenntnissen geschmeichelt worden. Seine Mitbürger verehrten in ihm den Wiederhersteller und Beschüzzer der Freiheit, den allgemeinen Wohlthäter, der armen Mitbürgern Unterstüzzung reichte, als den berühmten Dichter, den mächtigen Redner, den grossen erfahrnen Arzt; sie bewunderten in ihm den Vertrauten der Götter, den Vorherrscher und Weissager der Zukunft, den wunderthätigen Beschwörer, der den Lauf der Natur hemmen und selbst dem Tode gebieten könne. Ohne Zweifel hatte er wirklich manche Heilkräfte und Arzneimittel von den Pythagoreern mitgetheilt bekommen; verbunden damit die Einsicht des damaligen Zeitalters und vielleicht von seiner Seite allen Pedantismus, so konnte er leicht als Gottesmann erscheinen. Er erhielt den Zunamen des Windbanners. Bei der allgemeinen Leichtgläubigkeit und etwas Eitelkeit (die sich doch in der feierlichen Kleidung zeigt) und Affectation (die sich auch in

seinen Schriften findet) war er doch mehr nur ein betrogener Schwärmer. Fabelhaft scheint die Erzählung des Hippobotos, dafs er, um nach seinem Tode durch ein plözliches Verschwinden für ein Gott gehalten zu werden, in den Aetna gesprungen, aber durch seinen zurükgeworfenen Schuh verrathen worden sey. Doch da man nie seine Todesart wufste, so wäre es möglich (*Diog.* 8, 75.), dafs er bei Beobachtung des Aetna umgekommen wäre. Heraklides erzählt fabelnd, dafs er gen Himmel gefahren sey; Timäos und Pausanias berichten, dafs er auf einer Reise nach Griechenland im Peloponnes und im 60sten Jahre seines Alters gestorben sey.

In des Empedokles System mufs man sich hüten, poetische Bilder als prosaische Dogmen (wie noch Sturz that) anzusehen. Auch Cicero hatte hier zu wenig Dichtersinn.

Vor Empedokles gingen die Philosophen von Einem oder höchstens zwei Urwesen aus. Ob aber Empedokles von dem Chaos ausgegangen sey, wie Sturz es (S. 252. s. Ausg.) darstellt, steht noch zu untersuchen. Er ward als der erste genannt, welcher die Lehre von den vier Elementen (die er die angeborenen, d. i. die ewigen Elemente nannte) in sein System aufgenommen habe. Einzeln finden wir sie schon bei den Joniern, bei ihm aber zuerst alle vier zugleich, als den Urstof, aus dem Alles hervorgegangen sey und zurükgehen werde; er ging darin von den Joniern ab, dafs er in der Urmaterie den für jedes Element eigenthümlichen Stof enthalten seyn liefs. Das erste

Wesen bezeichnete er als chaotische Einheit, das Eins (μόνας). Erst eint sammelnd die Freundschaft (Liebe, φιλία) die Elemente, dann verändert sie scheidend die Feindschaft (νεῖκος). Jene ist vereinendes, diese auflösendes Princip. Natürlich ist aber das νεῖκος, indem es trennt, auch zugleich einend, wie schon Alexander (bei Sturz S. 221.) und Simplicius (daselbst S. 244.) erkannt hat. So bildeten die Elemente einst die Welt. Im Feuer liegt das Element der Freundschaft, in der Kälte das Element der Feindschaft. Die Elemente selbst entstanden in folgender Ordnung: Luft aus Feuer, Wasser aus Luft, Erde aus Wasser (bei Sturz S. 175.).

Die Elemente häufen sich bald in grösserer bald in kleinerer Menge an, oder sondern sich aus der Einheit aus. Bald vereinen sich diese Elementartheile aus dem Schoosse des Chaos, bald Jene (wobei mithin der Zufall entschied); das Chaos war zum Gemisch geworden. (Den Begrif: Mischung, μίξις oder κρᾶσις, kannte wohl Empedokles noch nicht.)

Wenn Empedokles (wie Sturz annimmt S. 158. 242.) unter dem τὸ ἓν das Chaos verstanden hat, so sagte er: Alles entstand nur durch Aufhebung der ursprünglichen Einheit durch den Streit. — Alles wird, verändert sich stets, — nahm Empedokles mit Epicharmos und Herakleitos an (Platon bei Sturz S. 257.). Dennoch sagte er: ὁ κόσμος οὗτος ἦν ἀεί (Simplicius bei Sturz S. 258.). Nur ihre Gestalt verändert sie in Perioden.

Was Herakleitos durch πόλεμος und ἐναντιότης ausdrükte, dies war dem Empedokles φιλία (vielleicht auch nicht richtig: *Amicitia* von Cicero übersezt) und νεῖκος, und beide bezeichneten damit die innre Bewegung der chaotischen Materie. Die näheren Angaben schwanken in den Berichten der Erzähler, namentlich des Aristoteles. So läfst er einmal ein Element in das Andre verwandeln, weil es dessen Theile enthalte, und ein andermal läugnet er die Entstehung des Elements aus einem Andern. Tiedemann sucht Beides zu vereinen, da Entstehung (φύσις, γένεσις) Zusammensezzung aus schon vorhandenen Theilen bezeichne.

In der chaotischen Einheit, sagte er, sammeln sich erst kleine, unsern Sinnen noch nicht erkennbare Theilchen. Verbinden sich mehrere derselben, so kommen erst die uns empfindbaren Elemente zum Vorschein. Welche Theilchen nun in jener Mischung vorherrschen — oder am zahlreichsten sind, diese geben dem Ganzen die Gestalt, welche die Elemente für uns bald als Feuer, bald als Wasser haben. Wird das Uebergewicht des Einen gehoben, so entsteht durch eine neue Zusammensezzung ein andres Element, in dem andre Theilchen herrschend sind. Dadurch entstehen nun zwei Arten von Elementen: 1) die Unsinnlichen; diese sind ewig und immer unveränderlich, und 2) die Gröbern, Veränderlichen und auch Theilbaren.

Die Ordnung, in welcher sich die sichtbaren Elemente aus der Einheit entwickeln, ist zufällig. Eben so zufällig entstehen aus diesem Elemente die Körper und nicht auf einmal. Es entstehen, da die

Elemente nicht so einträchtig wirken, viele Fehlversuche und Misgeschöpfe. So erscheinen Beine ohne Körper, Köpfe ohne Hälse und zahllose Ungeheuer. Vermöge dieser Gestaltenbildung gehen manche Geschöpfe, die nicht bestehen können, von selbst unter. Ja das Ohngefähr hat auch in der Thierbildung manche Veränderung bewirkt, z. B. hatte der Hals eher kein Gelenke, als bis er einmal durch gewaltsame Umdrehung gebrochen war. Solche Fehlgeburten dauerten fort, bis sich endlich Gleiches und Gleiches gesellte und die verwandten harmonischen Theile sich zusammen fanden; da entstanden erst Menschen und Thiere. So aber lernte gleichsam die Natur erst mit Mühe, zwekmässig zu bilden. — Wenn die Liebe aus Vielen Eins macht, oder der Streit aus Einem Vieles, so ist Bewegung da, in dem Zwischenzeiten Ruhe.

In diesen Annahmen erkenne man die Darstellung des Werdens der Organisation.

Philoponos (s. bei Sturz 225.) stellt als Saz des Empedokles auf: φιλία καὶ νεῖκος αἰτίαι εἰδοποιοί und sezt hinzu; durch φιλία wird der σφαῖρος geformt, durch νεῖκος der κόσμος. Ob Empedokles eine intelligible Welt im σφαῖρος, neben dem sinnlichen κόσμος behauptet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Ihm erschien der σφαῖρος als gottlich; allein keineswegs ist anzunehmen, als habe er sich unter ihm Einen Gott gedacht. Empedokles schien die Götter in Naturerscheinungen zu verwandeln, eigentlich aber brauchte er nur als Dichter ihre physischen Eigenschaften zu Bezeichnung physischer Erscheinungen. So benamte er das Feuer

(den Feueräther) mit Zeus, die (dunkle) Luft mit Aidoneus, die Erde mit Here, die Liebe mit Aphrodite. Der Name war nur ein dichterisches Bild. So wie er aber die Elemente personificirte, so machte er sie auch zu Göttern.

Sein Göttliches erschien zwar als Naturwesen, aber auch als Quelle des Lebens, die selbst das Leben und nicht ohne Empfindung war. Als Alles einigende feurige Weltkraft ist es zugleich Stifter der Freundschaften, und befindet sich selbst im seligsten Zustande. Alle Seelen der Menschen, aber auch der Thiere, stammen als Theile aus diesem Alles durchdringendem Wesen. — Freilich ward dabei die Verwandtschaft der Menschheit und der Gottheit noch sehr materiell gedacht; allein es liefs doch Empedokles sich verwandte Seelen finden, indem sich gleichartige Elemente zu einander gesellten.

Als Bekenner der Weltseele kann Empedokles Pantheist heissen. Neben diesen Vorstellungen tadelte er wie Xenophanes den allgemeinen Irrthum seines Volks, welches die Götter in menschlicher Gestalt dachte, stimmte aber doch darin mit den Griechen überein, dafs er ebenfalls mehrere Classen übermenschlicher Wesen, Götter und Dämonen annahm, welche leztern er durch Fehlbarkeit von den ersten unterschied. Hier die erste Spur des Unterschieds von guten und bösen Dämonen bei den Griechen, wahrscheinlich von den Persern empfangen. Er nannte die Dämonen zuerst φαύλους (s. Sturz 296. f.). Die Dämonen waren gewisser Vergehungen wegen auf die Erde gewor-

fen, und durch das ewige Gesez des Verhängnisses gezwungen, während eines langen Zeitraums alle Arten der Körper zu beleben. Daher heifst der Leib auch ein Grab der Seele, das irdische Leben ein Zustand der Prüfung oder vielmehr ein geistiger Tod, und der Tod des Körpers oder die Ablösung der Seele — der Anfang eines neuen Lebens und gleichsam die Wiedergeburt eines verwiesenen Dämons. Daher hielt er die menschlichen Seelen für gefallene Dämonen, die schon ein besseres Leben gelebt hätten (Präexistenz), doch noch viele Prüfungen und Wanderungen nach der Trennung vom Leibe durchgehen und vollenden müfsten.

In der Psychologie war der Agrigantiner offenbar Materialist. Er wollte wie seine Vorgänger das Wesen und zwar die physische Substanz der Seele bestimmen und liefs sie daher aus den vier Elementen bestehen, vorzüglich aber das Feuer im Blute wirken. Nach jenem fast allen ältern Physikern gemeinen Grundsaz, dafs Gleiches nur durch Gleiches erkannt, und nur gleiche Dinge einander anziehen sollten, liefs er die Seele Kennerin aller Elemente, ja Kennerin der Freundschaft und Feindschaft und selbst aus diesen gemischt seyn. Wenn er aber jenen physischen Grundsaz annahm, so war dies Erkennen ihm nicht blos Empfinden (wie Tennemann S. 252. will und wie Tiedemann glaubt, dafs er es damit verwechselt habe), sondern ein Wahrnehmen (*Aristot. de anima III. 3.*).

Der Seele traute er Empfindungen zu und erklärte sie (materialistisch) aus Berührungen der ausströmenden äussern Dinge, wobei das Physiologi-

sche an seiner Stelle war. Vgl. Geschichte der Psychologie S. 190. und 191.

Auch Empedokles hatte gefunden, daſs das Subject in einer Verwandtschaft mit dem Objectiven stehen müsse, wenn dies von ihm erkannt werden sollte; daſs das Erkennen auf Identität des Erkennenden und des Erkannten beruhe. So erkennt der Mensch Feuer durch Feuer, Wasser durch Wasser u. s. w. (*Arist. de an. I, 2. Sext. Emp. adv. Math.* 1, 303. 7, 121.)

Consequent lieſs er aus dem allgemeinen Lebens- und Seelenprincip Dämonen hervorgehen und sezte sie in eine ursprüngliche Verwandtschaft mit der Gottheit. Die physische Vereinigung der Geister mit der Gottheit dachte er sich als die höchste Seligkeit; aber die Harmonie, die er sich dachte, war mehr physische Verwandlung mit Aufhebung alles Mannichfaltigen, als moralische Zusammenstimmung verschiedner Kräfte. Hier noch pythagoreische Reste.

Wie er einen vorhergehenden Zustand der Seelen vor ihrer Einkehrung in den irdischen Körper ausdrüklich erwähnte, so glaubte er auch einen dem Tode nachfolgenden Zustand derselben, die Seelenwanderung nach einer eignen neuen Bestimmung, verbunden mit Vergeltung des Guten und Bösen. Da ihm nicht allein Menschen und Thiere, sondern auch Pflanzen und Gewächse Leben, Empfindung und Denkkraft hatten, so glaubte er, daſs auch diese von den Seelen nach ihrer Scheidung vom Körper belebt werden würden. Er

sagte, dafs er sich ganz genau erinnern könnte, wie er vormals selbst eine Pflanze, dann ein Fisch u. s. w. gewesen sey. Wenn nun aber diese Züge und Wanderungen alle vollendet und jedes Gebrechen abgelegt seyn würde, schmeichelt sich der agrigantinische Dichter, dafs wir in die Gesellschaft und an den Tisch der Götter aufgenommen werden und von allen während der Seelenverbindung mit Leibern empfundenen Beschwerden vollkommen befreit werden würden. (Ganz wie Pindaros moralische Vergeltung.) So aber blieb ihm das Leben Φυγὴ θεόθεν.

Den Pflanzen gab er nicht nur Empfindung, sondern auch Begierden und Verstand, und liefs sie mit den Thieren im Uebrigen völlig gleichartig seyn. Daher nannte er den Saamen der Gewächse ihre Eier, ihre Schöfslinge Jungen, und hiefs sie Eiergebärende (ὠοτόκους). Die Erdgewächse unterschieden sich vorzüglich dadurch vor andern Thieren, dafs in ihnen beide Geschlechter vermischt oder verbunden wären. Bei diesen, weniger edlern Geschöpfen nannte er nicht wie bei den Thieren das Glük, sondern eine bildende und erhaltende Natur als ihre Schöpferin. Diese Natur bereitete aber die Pflanzen aus Erde und Feuer. Ob hier eine nach festen und nothwendigen Gesezzen wirkende Natur zu verstehen sey, dies steht dahin. Auch hier hat man auf den Dichter Rüksicht zu nehmen.

Er klagte darüber, dafs bei der Entstehung der Dinge sich das Unsterbliche mit dem Sterblichen vermischen müsse, und dafs daher Nichts rein und

vollkommen sey. Eben so hat die trübe Seite seiner Seele bei der ihm eignen Bestimmung der Seelenwandrung mitgewirkt und ihn zum Urheber des Philosophems gemacht, dafs unterm Monde, d. h. bis an diese sublunarische Region, Nichts als Uebel, Kampf, Trennung herrschen. Mit Lebhaftigkeit erhob er hierüber Klagen, und wiefs auf die Hauptquellen des Uebels, den Krieg und die Feindschaft hin, aus denen nicht das Gute zugleich hervorgehe.

Empedokles blieb überhaupt mehr bei dem empirischen Scheine stehen und war mehr mechanisch erklärender Physiker. Er sah die Natur als Dichter mehr mit dem Sinn und der Einbildungskraft als mit der Vernunft, wie seine Vorgänger an. Den Pythagoras, scheint es, hat er praktisch nachahmen wollen, Er, der Windbanner. Die vier Formen der Tugenden, welche nachher Sokrates bestimmte, hat er vielleicht schon geahndet. Keine Pflicht galt ihm mehr und keine schärfte er mehr ein, als die Enthaltung von Mord, und er liefs ihn, da er sehr leicht begangen werde, durch das Schlachten der Thiere, in der Seelenwandrung abbüssen. — Beschränkte er auch alles Denken über das Sinnliche auf das Empfinden, so zeigte er doch überall einen consequenten Materialismus und stellte doch die ψυχὴ als νοῦς und νόημα höher.

Uebrigens gab er den Grund her zu einer Masse von späterer Schwärmerei und unmoralischem Unglauben.

Atomistisch - mechanischer Materialismus.

Neues physisches System der zweiten Eleatiker.

Leukippos (500. v. Ch.).

Eine neue Periode der eleatischen Philosophie und der Philosophie überhaupt beginnt mit Leukippos, als Stifter der Schule der zweiten Eleatiker. Leukippos Persönlichkeit liegt im Dunkeln, und wir wissen kaum sein Zeitalter. Wahrscheinlich wird es, dass er Herakleitos Zeitgenosse und, wo nicht Schüler des Parmenides, doch Lehrer des Demokritos gewesen sey.

Zu dem Atomensysteme war die erste Veranlassung das eleatische System, dem Jenes entgegengesezt seyn sollte. Zwar gab es schon ältere materialistische Systeme, allein das Leukippische entwickelte deutlicher die Bestandtheile und die Bedingungen der Körper, und zwar consequenter blos aus der Körperwelt. Hatte das eleatische System nur die intelligible Welt für gültig erklärt, so erklärte der dogmatische Atomist die Erfahrungswelt für die

die einzig gültige, Körper für die einzige Art von Wesen und schloſs so Seele und alles Intelligible aus. Als Beurtheiler des eleatischen Systems gilt Leukippos nicht; denn dazu war er zu sehr Empiriker und zu wenig Metaphysiker, wohl aber als erster Begründer der Naturwissenschaft, insofern er die Natur aus Natur erklärte. Unvermeidlich muſste er auch die geistige Natur hineinziehen. Der menschliche Geist aber muſste erst sich in den Extremen versuchen, ehe er den Mittelweg finden konnte. Es gereicht daher sogar der Denkkraft des Leukippos zur Ehre, daſs er consequenter Materialist war.

Durch sein System der Corpuscularphilosophie ward er erster Urheber der mechanischen Philosophie, eben dadurch aber auch Gegner aller Emanation. Er verbannte die Geister aus der Physik, und achtete nicht auf einen Weltgeist; so wie Diogenes (IX. 72.) dem Demokritos τὰς ποιότητας ἐκβάλλειν, das Vertreiben thätiger Kräfte zuschreibt. Dadurch ward aber auch Leukippos zum Vorbereiter einer bessern Physik, in deren Geschichte sein System groſsentheils gehört.

Leukippos wird meistens mit Demokritos zugleich aufgeführt, so daſs Beider System als Eins angesehen ward. Was Jener angefangen hatte, vollendete Dieser, sein Schüler.

Aus dem System der ältern Eleatiker nahm Leukippos einen leeren Raum an, nur hielt er ihn für unendlich, d. h. im physischen Sinne gränzenlos. Dieser leere Raume und dessen Erfüllung wurden die Principe. Nun behauptete er, die

aber auch zugleich auf die innre Natur des Menschen und er mischte mehr Psychologisches ein. Ueber die Entstehung der Dinge und die Elemente kam er vollkommen mit Leukippos überein. Doch suchte er die Lücken, die das Atomensystem noch enthielt, auszufüllen. Er nahm wie sein Lehrer eine unendliche Menge untheilbarer Substanzen von verschiedener Figur und Grösse, und zugleich einen unendlichen leeren Raum an. Jene waren auch ihm ganz homogen und nur durch Figur unterschieden; unveränderlich, weil sie sonst theilbar wären; unendlich mannichfaltig in ihrer Gestalt. Doch liefs er sie auch schwer und undurchdringlich seyn, und nannte sie aus dem neuen Grund: ewig, weil die Zeit gränzenlos und anfangslos, mithin nicht Alles entstanden sey. — Diese Atomen schwebten ihm im gränzenlosen leeren Raume umher, doch so, dafs sie einander alle berührten und dadurch ein Ganzes bildeten.

So entstehen die Körper und ihre Eigenschaften aus der Zusammensezzung von Atomen und von Theilchen des leeren Raums, und vergehen mit ihrer Trennung wieder; daher gelten die Körper als Erscheinungen und nur die Atome als wirkliche, für sich bestehende Dinge. Doch liefs er (nach *Cic. Acad.* 4, 40.) unter den unendlich vielen Welten, die aus den Atomen entstanden wären und noch entstehen würden, sehr viele einander ganz vollkommen gleich seyn.

Ueber die Natur der Seele dachte Demokritos in sofern dem Leukippos gleich, dafs er die Seele mit dem Feuer von gleichem Wesen

hielt. Die Seelen sind daher ein Aggregat sphärischer Feueratome, der beweglichsten Grundkörperchen. Daher aus gleichartigen Elementen zusammengesezt, aus deren ursprünglichen Bewegungen er dann ihre Fähigkeiten ableitete. Diese Atome fand er in beständiger Bewegung, weil sie vermöge ihrer Natur nicht ruhen konnten. Die Erhaltung und Auflösung der Seele, ihre Vertheilung und Wiedervereinigung erklärte er sich ebenfalls aus den sphärischen Atomen. Die Atome schweben in der Luft und durch das Einathmen derselben wird Leben bewirkt. Leben und Tod beruht auf Ein- und Aushauchen der Luft. Der Mensch muſs sterben, wenn die ganze Substanz der Seele durch die Einwirkungen der uns umgebenden Luft aus dem Körper herausgedrükt und zerstreut worden.

Der Seelenbegrif erhielt durch Demokritos Erweiterung und ψυχὴ eine erhabenere Bedeutung. Er soll sie identificirt haben mit dem νοῦς und den Anaxagoras selbst einer Entlehnung dieser Meinung beschuldigt haben.

Die Atome werden nicht von den Sinnen anerkannt und der Verstand erkennt die Dinge. Die Atome zeigen sich in den Bildern unvermischt und es entsteht eine doppelte Erkenntniſs, eine dunkle (σκοτίη) durch die sinnliche, nach den Objecten veränderliche Empfindung, (ἡ γνῶσις διὰ τῶν αἰσθήσεων *Sext. Empir.* 7, 138.) und eine ächte (γνησίη) durch die Verstandeserkenntniſs (γ. διὰ τῆς διανοίας). Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht blosser Schein (wie Sextus angibt), sondern gradehin trüglich und falsch, da die Atome nicht

wahrnehmbar seyn können. Was der Sinn wahrnimmt, ist veränderlich, und zufällige Gewöhnung was der Mensch empfindet.

Von allen Körpern strömen abgeflossene Bilder der Atome (εἴδωλα, Idole) aus, die in das Auge fallen (*Diog. IX.* 44.). Unmittelbare Berührungen mit den Körpern geben so die Vorstellungen her. Ein Empfangen von Aussen hergegebner Bilder ist das Empfinden. Das Sehen geschieht durch das Augenwasser, das in Bewegung gesezt wird (*Aristot. de sensu* 2. und 4.); das Hören durch Schalltheile der Luft, die sich mit den gleichartigen Lufttheilen im Ohre vereinen (*Plutarch. decret. philos. IV.* 19.). Wie ein Wirbel im Wasser so dauern die Bewegungen fort; auch wenn die Gegenstände nicht mehr einwirken. Daraus entstehen Träume, in denen die eingeschlummerten Seelen noch κίνησιν und eine gewisse αἴσθησιν haben (*Aristot. divin. per somn. c.* 2.); — eine Annahme von fortdauernder Seelenthätigkeit im Traume. — Die Einbildungskraft mußte auch von Aussen her ihre Thätigkeit erhalten, da Demokritos nur im Aeussern die Bedingung des Innern finden konnte.

So unterschied er aber Empfindungsvermögen vom Verstand, und erhob die Erkenntniß der Wahrheit, vermittelst dieses.

In der Luft schweben wunderbare. ungeheure Gestalten (εἴδωλα, von den εἰδώλοις im obigen Sinne verschieden, vgl. Gesch. der Psych. S. 206.). Dämonen, welche sich aus den in der Luft oder dem unendlichen leeren Raume umherfliegenden Atomen bildeten. Er dachte sich darunter eine Art Geister,

die aus den allerfeinsten Atomen beständen, menschenartige Gestalt haben (ἀνθρωποειδεῖς μορφάς), doch ungleich grösser als die Menschen und ungeheuer sind. Sie werden durch Töne und Stimmen wahrnehmbar, nähern sich den Menschen und offenbaren ihnen künftige Dinge. Sie waren theils gut und wohlthätig, theils übelthätig und bösartig, (ἀγαθοποιά, κακοποιά), langdauernd, doch nicht unvergänglich. Diese εἴδωλα nannte er göttlich. Ihre Erscheinungen haben in den ersten Sterblichen Begriffe von Göttern oder Wesen, von denen sie selbst an Macht und Wissenschaft sehr weit übertroffen wurden, hervorgebracht. Hier also eine physische Begründung der alten Dämonen. Demokritos folgte dabei consequent seinem Atomensysteme, in dessen mechanischen Erklärungen kein Gott aufgenommen war. Bei ihm scheint es zwar schwer zu bestimmen, welches Glaubens er war, weil er selbst seines eignen Glaubens nicht kundig gewesen zu seyn scheint. Doch er war so wenig wie Herakleitos förmlicher Gottesläugner, um so weniger, da er Bildern etwas Göttliches und Geistiges und auch Moralisches zuschrieb. Er war Gläubiger und zwar ein altgläubiger Physiker, der an Divination glaubte (wie selbst Cicero zugesteht).

Den von Meiners über die Entstehung und Zeugung der Menschen als demokritisch S. 707. f. beigebrachten Behauptungen ist nicht zu trauen, da sie alle erst aus Censorinus geschöpft sind. Von seiner Annahme des Sizzes der Seele s. Gesch. der Psych. S. 211.

Neben seinen Ansichten von der Natur kennen wir auch Mehreres aus seiner Moral; denn auch die

moralische Natur des Menschen zog seinen Blik auf sich. Er schrieb eine Schrift περὶ εὐθυμίης oder εὐεστώ, von der uns mehrere Bruchstücke als von seinen übrigen Schriften übrig geblieben sind, namentlich der Anfang bei Stobäos (vgl. *Seneca de tranquil.* 2. 12.). Aus diesen läfst sich aber abnehmen, dafs die Schrift mehr Klugheitslehre als eigentliche Moral enthalten habe. Vgl. *Diog. L.* 9. 45 und 46. und daselbst *Menage.* Eben jene εὐθυμία war nicht blos sein Ausdruk, sondern auch das Zeichen seines Geistes in der Sittenlehre. Er suchte die höchste Glükseligkeit, oder wie die Alten (schon er selbst in seinen noch zu sammelnden Fragmenten) es nennen, das höchste Gut in dieser εὐθυμία, d. i. in dem Gleichmuth, oder der Gemüthsruhe. Er gab ihr mehrere Namen, als εὐεστώ (Wohlsein), ἀταραξία, ἀθαμβία (Furchtlosigkeit — wie er überhaupt die Erschütterung der Furcht vorzüglich meiden lehrte, aus der er allen Aberglauben, auch den Glauben an Götter und an die Strafen im Hades, ableitete), ἀθαυμαςία (*nil admirari*). Sie war also ein Vorspiel der stoischen ἀπάθεια, denn seine Wohlgemüthlichkeit sollte nicht Eins seyn mit der Lust oder dem angenehmen Gefühl, sondern die ruhige und friedliche Seelenstimmung, welche durch keine Gemüthsbewegung erschüttert würde. Aus diesem erhellt, dafs er doch schon von einem Zwek (τέλος *Diog. IX.* 45.), wenn auch nicht der Handlungen (wie Tennemann will), doch der menschlichen Bestrebungen und Wünsche ausging, von einem Ziel, nach dem man trachten müsse. Als die Mittel dazu gab er an, Selbstbeherrschung, Zufriedenheit mit der Gegen-

wart, indem man sich mit denen vergleicht, die weniger als wir besizzen und geniessen, — Genuſs dieser Gegenwart und Gleichgültigkeit gegen das Abwesende, doch auch Mässigung des Genusses, wie überhaupt Bestimmung des Mittelmaasses in allen Dingen, — Verzichtleisten auf das, was man mit seinen Kräften nicht erreichen kann, Enthaltung daher von Geschäften, die Anstrengung fordern, — ein ruhiges sorgenfreies Leben. Jenes erwähnte Mittelmaaſs aber war doch wie jeder Mittelweg unbestimmt, nur relativ; daher spätre Mittel-Mässigkeit. Aus diesen Mitteln erhellt, daſs er sittliche Rathschläge zu einer lachenden Weisheit gab. Bei der Behauptung (*Stob. Serm.* 139.), daſs der Mensch eine Neigung zu beleidigen besizze, von Natur, gegen welche die Gesezze ein Damm wären, von denen also Recht und Unrecht, wenigstens das bürgerliche, abgeleitet oder bestimmt würden, entsteht die Frage, ob er aus Aegypten einen Unglauben an menschlicher Natur, er, der Furchtlose mitnahm. Ueber einzelne von Demokritos aufbehaltene Sätze, die dessen Blik in die Natur des Menschen beurkunden, s. Gesch. der Psychologie a. a. O.

Ruf? Dem Manne, dem der Weltgeist zuerst losgerissen von den seine Bildung heischenden Stoffen, von der geordneten Welt getrennt und mächtiger wirksam als der ihm im Ganzen gleiche Menschengeist erschien, dem Manne wollte dieser erhabenste Weltgeist selbst kaum die Erhaltung des Erfindernamens, geschweige die Erhaltung seiner grofsen Erfindung selbst in ihrem ganzen Umfange gönnen? — Doch wenn er, den Namen nicht nennen, Menschen nicht mit Namen lohnt, und die Wichtigkeit erworbener menschlicher Verdienste nur nach ihren Folgen für die Welt, vorzüglich die Sittlichkeit der Wesen, über die er waltet, würdigen und schazzen kann, so würde diese Befremdung, bei so Vielem, was die Menschheit verloren hat, ihre Lösung in der Bemerkung der Hülfsquellen finden, die den Menschen aller Orte und Zeiten ewig in ihrem Innern für die tiefere Ergründung der Wahrheit flossen. Allein nun dringt sich eine neue Beobachtung auf, die alles Seltsame an dem Manne noch seltsamer macht, die dem Psychologen ein Räthsel aufgibt, wie es kaum ein Wunderdeuter vor sich haben mochte, die den Geist eines so glänzenden Erfinders nicht etwa blos dem Sittenforscher in einer Erhabenheit über die Sinnlichkeit, sondern vor Allem dem denkenden Arzte in einer Unabhängigkeit von dem Körper, ja in einer Verbindung mit einem höhern Zusammenhange der Dinge offenbart, wie man sie kaum in den neuesten Zeiten durch ein Meisterstük der Kunst, welche des Geistes Sehkraft vermittelst eines hervorgebrachten Körperschlafes zu scharfen suchte, vermittelt haben wollte. Ein mehr oder minder lang dauernder Schlummer, eine

starre Unbeweglichkeit soll seinen Körper ergriffen, seine emporgeschwungene Seele aber höherer Ahndungen voll nicht bei sich, sondern ausser sich, nicht zu Hause, sondern auf einer irrenden Reise in die entferntesten Gegenden, gewirkt haben. Wie? Sollte vielleicht alles Neue, wenigstens in denjenigen Zeiten, wo sich noch etwas Neues denken und sagen liefs, sollte es nur unter solchen Gebehrden und in Begleitung wunderbarer Umstände erscheinen? Sollte die ruhende, aber Aufmerksamkeit erregende Mimik der äussern Natur ein geheimer Verkündiger grösserer und nie erfahrner Bewegungen der innern seyn? Sollte sogar eine der erhabensten Ideen ihren Ursprung, nicht etwa in einer Inspiration, sondern überdies in einer Art von Desorganisirung, in einer Ekstase finden? Oder wäre man vielleicht gar geneigt, hier noch ein altes Beispiel nicht etwa eines Scheintodes, sondern auch einer mehrfachen Wiederbelebung, *) zugleich aber auch eines Mannes voll des sonderbarsten Heroismus zu bewillkommnen, der nicht wie andre Helden dem Tode für das Vaterland oder das Reich der Wahrheit, sondern einem mehr gefürchteten als freiwilligen Tode der Speculation sich geweiht hätte?

Aufforderungen genug, so auffallende Phänomene und Combinationen in besondre Untersuchung zu nehmen, und diese auch dann nicht für unwichtig zu halten, wenn sie auch keine andre Ausbeute

*) Wirklich versuchte unter Adrians Regierung der bekannte Celsus eben den Hermotimos als ein Gegenbild des Stifters des Christenthums aufzustellen: man s. unten die Stelle aus des Origenes Gegenschrift.

liefern würde, als einen merkwürdigen Beitrag zu der reichen Geschichte des Wunderglaubens und einer eigenthümlichen Modification desselben in einem bestimmten Zeitalter, falls sich anders das Lezte entdecken liesse! Die bereits oben angedeutete Frage: was namentlich für diesen sogenannten Erfinder die dankbare, schriftstellerische, Nachwelt gethan? läſst sich kurz so beantworten: in den frühern Zeiten zu wenig, in den spätern zu viel. Wer möchte so unerkenntlich seyn, die Verdienste der neuern Bearbeiter der Geschichte der Philosophie auch um die Anführung und Aufnahme dieses Mannes zu verschweigen? Wer dem gelehrten Brucker, der so Viel zu sammeln hatte, nicht verzeihen, daſs er ihn nur in einer Anmerkung*) erwähnte, wer die Vorsicht nicht loben, mit der er es wahrscheinlich findet, daſs Anaxagoras seinen Grundsaz von dem Weltordnenden Verstande von Hermotimos entlehnte? Wer wollte insbesondere die Bemühungen eines Meiners und Buhle, die ihm einen gröſsern Raum in ihren Lehrbüchern einräumten, so wie eines Tiedemanns nicht auch hier gern anerkennen, wenn sie in der Voraussezung der Sicherheit der Nachrichten, für dieses Zusammenfinden seiner Lehren und Thaten nur einen Namen oder eine Mittelidee, eine Erklärung oder Entschuldigung suchen? Dennoch hoffe ich auch nach solchen Vorgängern gestehen zu dürfen, daſs man dem in ein gewisses Helldunkel gehüllten und in einem scheinbaren Rufe stehenden Manne noch

*) *Hist. Crit. Ph. Vol. I. p.* 493. *n.* 1.

keine ernstere und verweilendere Prüfung, keine eigentlich kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeit oder Abwägung der Grade der Wahrscheinlichkeit der ihn betreffenden Sagen schenkte, wohl auch von denen, welche so viele andre Gegenstände auf einmal zu umfassen hatten, nicht fordern durfte; dafs man mithin die Nachrichten über ihn weder in ihre eigenthümliche Gesichtspuncte stellte, noch kritisch sonderte, weder strenger interpretirte, noch den Grad ihrer Gewifsheit bestimmte. So lange aber die Aussagen von jenem Klazomenier keine detaillirte Untersuchung erhalten, so lange kann man eben so wohl über die Originalität als die Verdienste des Anaxagoras überhaupt nicht anders als zweifelhaft bleiben.

Ich glaube zuförderst weder unbefangener verfahren zu können, noch auch Andern ein freieres Urtheil zu lassen oder ein zuverlässigeres vorzubereiten, als wenn ich vor Allem die überall zerstreuten, ohnehin nur wenigen und bisher noch nirgends zu einer hinreichenden Uebersicht zusammengeordneten Zeugnisse über den Gegenstand dieser Abhandlung zwar vollständig, doch in chronologischer Reihe, den Lesern selbst vor Augen lege: wäre dies auch das einzige Denkmal, was dem gefeierten Helden eine Gerechtigkeit liebende Nachwelt in diesen Vorhallen des Tempels der Weisheit unsrer Zeit stiften könnte. Zudem ist es hier vorzüglich nöthig, sich zu erinnern, was und in welcher Beziehung, wie Viel oder Wenig die ältesten Schriftsteller von ihm aussagen, und wie viel mehr oder minder die Jüngern von ihm wissen, welcher Art

endlich und wie zu einander passend die Stellen sind, aus denen man die Nachrichten über ihn schöpfen kann. — An diese werden sich dann am besten, nach der Prüfung ihres Sinnes, Erläuterungen über ihre Glaubwürdigkeit und ihren Inhalt schliessen lassen.

Aristoteles Μετὰ τὰ Φυσικά, B. I. Cap. 3 und 4. (*T. 2. p. 1231. Ed. Aurel. Allobr.*)

Νοῦν δέ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ Φύσει τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου, καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων. „Αἴτιον δ' ἔχει πρότερον ἙΡΜΟΤΙΜΟΣ Ὁ ΚΛΑΖΟΜΕΝΙΟΣ εἰπεῖν.“ Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τῷ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην, ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν (C. 4.) Ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος Ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. — Τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον.

Plinius *Hist. Nat*, *B. 7. C. 53.* (*T. I. p. 407. Ed. Hard.*)

Haec est conditio mortalium: ad has et eiusmodi occasiones fortunae gignimur, uti de homine ne morti quidem debeat credi. „Reperimus inter exempla, Hermotimi Clazomenii animam relicto corpore errare solitam, vagamque e longinquo multa annuntiare, quae nisi a praesente nosci non possent, corpore interim semianimi: donec cremato eo inimici, qui Cantharidae

dae vocabantur, remeanti animae velut vaginam ademerint. —

Plutarchos Περὶ τοῦ Σωκράτους Δαιμονίου, (*Vol.* 8. *p.* 340. *Ed. Reisk.*)

Ἐκ δὲ τῶν εὐηνίων ἐκείνων κατηκόων εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἰκείου δαίμονος, καὶ τὸ μαντικόν ἐστι καὶ θεοκλυτούμενον γένος. „Ὧν τὴν ἙΡΜΟΔΩ΄ΡΟΥ (sic) τοῦ Κλαζομενίου ψυχὴν ἀκήκοας δήπουθεν, ὡς ἀπολείπουσα παντάπασι τὸ σῶμα νύκτωρ καὶ καθ' ἡμέραν ἐπλανᾶτο πολὺν τόπον, εἶτ' αὖθις ἐπανῄει, πολλοῖς τῶν μακρὰν λεγομένων καὶ πραττομένων ἐντυχοῦσα καὶ παραγενομένη, μέχρις οὗ τὸ σῶμα, τῆς γυναικὸς προδούσης, λαβόντες οἱ ἐχθροὶ ψυχῆς ἔρημον οἶκον κατέπρησαν. Τοῦτο μὲν ουν οὐκ ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ ἐξέβαινεν ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, ὑπείκουσα δ' ἀεὶ καὶ χαλῶσα τῷ δαίμονι τὸν σύνδεσμον, ἐδίδου περιδρομὴν καὶ περιφοίτησιν, ὥστε πολλὰ συνορῶντα (vulg. συνερῶντα) καὶ κατακούοντα τῶν ἐκτὸς εἰσαγγέλλειν· Οἱ δ' ἀφανίσαντες τὸ σῶμα κοιμωμένον, μέχρι νῦν δίκην ἐκ τῷ Ταρτάρῳ τίνουσι. —

Lucianus Μυίας Ἐγκώμιον, *Cap.* 7. (*T.* 5. *p.* 96. *Ed. Reiz.*)

— — ὡς ἀκριβῶς πεπεῖσθαι πάντας, ὅτι κἀκείνων (μυίων) ἀθάνατος ἡ ψυχή, εἴγε καὶ ἀπελθοῦσα ἐπανέρχεται πάλιν, καὶ γνωρίζει, καὶ ἐπανίστησι τὸ σῶμα, καὶ πέτεσθαι τὴν Μυῖαν ποιεῖ· „καὶ ἐπαληθεύει τὸν περὶ Ἑρμοτίμου τοῦ Κλαζομενίου μῦθον, ὅτι πολλάκις ἀφεῖσα αὐτὸν ἡ ψυχὴ ἀπεδήμει καθ' ἑαυτήν· εἶτα ἐπανελθοῦσα ἐπλήρου αὖθις τὸ σῶμα, καὶ ἀνίστα τὸν Ἑρμότιμον.

Apollonios Dyskolos Περὶ Κατεψευσμ. Ἱστορίας, Cap. 3. (*p. 7. Ed. Meurs.*)

Περὶ δὲ Ἑρμοτίμου τοῦ Κλαζομενίου τοιαῦτά τινα μυθολογεῖται. Φασὶν γὰρ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος πλαζομένην ἀποδημεῖν ἐπὶ πολλὰ ἔτη· καὶ κατὰ τόπους γινομένην, προλέγειν τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι, οἷον ὄμβρους μεγάλους καὶ ἀνομβρίας, ἔτι δὲ σεισμούς τε καὶ λοιμοὺς, καὶ παραπλήσια τοῦ σωματίου κειμένου. Τὴν δὲ ψυχὴν, καθάπερ εἰς ἔλυτρον διὰ χρόνων τινῶν εἰσερχομένην, διεγείρειν τὸ σῶμα. Τοῦτό δὲ αὐτοῦ πολλάκις ποιοῦντος, καὶ τῆς γυναικὸς ἐντολὰς ὑπ' αὐτοῦ ἐχούσης, ὅτε μέλλοι χωρίζεσθαι, μηδένα θίγειν τοῦ σωματίου, μηδέ τινα τῶν πολιτῶν, μηδ' ἄλλων ἀνθρώπων· εἰσελθόντες τινὲς εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐκλιπαρήσαντες τὸ γύναιον, ἐθεώρησαν χαμαὶ κείμενον γυμνὸν τὸν Ἑρμότιμον ἀκίνητον. Οἱ δὲ πῦρ λαβόντες κατέκαυσαν αὐτόν, οἰόμενοι, τῆς ψυχῆς παραγενομένης καὶ μηκέτι ἐχούσης ὅπου εἰσδύσεται, παντελῶς στερήσεσθαι τοῦ ζῆν· ὅπερ καὶ συνέπεσεν. — Τὸν μὲν οὖν Ἑρμότιμον Κλαζομένιοι τιμῶσι μέχρι τοῦ νῦν, καὶ ἱερὸν αὐτοῦ καθίδρυται εἰς ὃ γυνὴ οὐκ εἰσέρχεται, διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν.

Sextus Empiricus Ὑπομνημ. *advers. Mathem.* B. 9. C. 7. (*p. 549. Ed. Fabric.*)

Τὸν μὲν Νοῦν, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν (Ἀναξαγόραν) θεός, δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχήν· τὴν δὲ τῶν ὁμοιομερῶν πολυμιγίαν, ὑλικήν. Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ ἙΡΜΟΤΙΜΩΝΑ φησι τὸν Κλαζομένιον, καὶ Παρμενίδην τὸν Ἐλεάτην, καὶ πολὺ πρότερον τὸν Ἡσίοδον (Θεογ. 115.) ταῦτα φρονεῖν. — —

Alexander Aphrodiseus in dem blos in der latein. Uebersezzung gedrukt vorhandenen *Commentar. in Aristotelis L. de prima philos. (p. 14. 15. Ed. Par. 1536. Fol.)*

„*Primum Anaxagoras in hanc caussam manifesto venisse videtur, quamquam Hermotimus, eius civis, huiusmodi caussae mentionem fecisse videri potest.*"

Derselbe bei dem Simplicius in dessen Commentar. in Phys. Auscult. L. 8. extr. (*p.* 321. *a. Ed.* 1526. f.)

Ἐν δὲ τῷ μείζονι Ἄλφα τῆς Μετὰ τα Φυσικὰ πραγματείας· ἐπαινῶν τὸν Ἀναξαγόραν, καὶ πρὸ αὐτοῦ τὸν Ἑρμότιμον, ὡς μὴ μόνον ὑλικὰς αἰτίας τοῦ παντὸς ἀποδεδωκότας, ἀλλὰ καὶ τὸν Νοῦν ὡς ποιητικὸν καὶ τελικὸν αἴτιον θεασαμένους, γράφει ταῦτα. Νοῦν δέ τις (s. oben d. Arist.) — — τοὺς πρότ. Εἰπὼν οὖν ὅτι Ἀ. καὶ πρότερος Ἑρμότιμος ἥψαντο τούτων τ. λόγ., ἐπάγει· οἱ μὲν οὖν — — — οὖσιν. Ἐπαινεῖ οὖν καὶ τελικὸν καὶ ποιητ. αἴτιον τιθέντας τὸν Νοῦν.

Origenes Κατὰ Κέλσου B. 3. K. 3. (*T.* 1. *p.* 449. *Ed. Ruaei.*) bemerkt, daſs Celsus in seinem Λόγος Φιλαλήθης als einen Wunderthäter auch Κλαζομένιον τινα aufstelle, nachher bringt er aber aus des Celsus Buche selbst eine Stelle bei in demselben 3. B. C. 32. (p. 467.) Er berichtet:

Ἐπεὶ δὲ μετὰ ταῦτα καὶ περὶ τοῦ Κλαζομενίου ὁ Κέλσος εἶπε, προσθεὶς ἐπὶ τὰς κατ' αὐτὸν ἱστορίας· „μῶν οὐ τοῦτό Φασιν, ὡς ἄρα ἡ ψυχὴ αὐτοῦ πολλάκις ἀπολιποῦσα τὸ σῶμα περιεπόλει ἀσωμάτος; καὶ οὐδὲ τοῦτον ἐνόμισαν θεὸν οἱ ἄνθρωποι. —

Tertullianus De Anima, Cap. 2. u. 44. (*Vol.* 4. *p.* 212. u. 305. *Ed. Seml.*)

Visa est sibi (Philosophia) et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos: ut — — — Hermotimum (Paris. Hermippum), cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem, Pythagorae magistrum. — (44.) *Ceterum de Hermotimo, Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem vagaturi hominis proficiscente de corpore, uxor hoc prodidit: inimici dormientem nacti pro defuncto cremaverunt. Regressa anima, tardius credo, homicidium sibi imputavit. Cives Clazomenii Hermotimum templo consolantur; mulier non adit, ob notam uxoris. Quorsum istud? ut quia non facile est vulgo existimare successionem animae esse somnum, hoc quoque Hermotimi argumento credulitas subornetur. Genus fuerat gravioris aliquanto soporis, ut de incubone praesumptio est, vel de ea valetudinis labe quam Soranus opponit, excludens incubonem, aut tale quid vitii, quod etiam Epimenidem in fabulam impegit quinquaginta pene annos somniculosum. — — — Quid si et Hermotimus ita fuit, ut otium animae, nihil operantis in somnis, divortium crederetur? Omnia magis coniectes, quam istam licentiam animae sine morte fugitivae, et quidem ex forma continuam.*

Jo. Philoponos Expos. brev. in Arist. Metaph. c. vers. Fr. Patricii (*p.* 2. *b. Ed. Ferrar.* 1583. *f.*)

Dixit ergo (Aristoteles): Mentem Anaxagoras excipiens i. e. efficientem caussam, et visus est sobrius apud vana loquentes alios. „Accepit vero et Ipse

ex *H e r m o t i m o occasiones."* *Ob hoc enim etiam* *M e n t e m dicebant hunc, Prisci nempe, ut appareret sobrius. Simul ergo caussam entium quaesiverunt eam, quae est secundum materiam, et eam, quae est unde motus, non omiserunt. — Parmenides et Hesiodus de Amore loquentes, efficientem commendabant caussam. Amor namque motor et continens est. „Hi quidem haec: vel ad proximum, Hes. et Parm., vel, ut superius dicebat, H e r m o t i m u s et A n a x a g o r a s, vel duo illi ad hos duos referuntur. Quis ergo p r i m u s dixerit, liceat iudicare posterius, quando ipse opiniones omnium discutiet."* — *(P. 6. b.) Diximus quando de Anaxagora dicebamus, quod a l i u m dicentem haec secutus est; Ipse vero nihil clare de his dixit.*

E l i a s C r e t e n s i s Commentar. ad Gregorii Nazianzeni Orat. 37. (n. 12. p. 831. T. 2. Opp. Greg. Naz. Ed. Ven. 1753. f.)

*Insigniores theologi apud ethnicos fuerunt Plato, Aristoteles, et Hermes Trismegistus. At Plato quidem et Hermes nusquam in suis scriptis spiritum appellasse M e n t e m reperiuntur: quamquam de deo multis in locis disseruerint. „Aristoteles vero et Anaxagoras et H e r m o t i m u s C l a x o m e n i u s (sic!) mentionem huius fecisse videntur. Nam cum ait Aristoteles M e n t e m externam ingredi, eamque totam divinam esse et coire atque uniri cum animis iam absolutis, clare significat id, quod Gregorius**)

*) Die Stelle des Gregor (T. I. p. 527.) erhalte ihres Charakteristischen wegen hier noch ihren Plaz: *Qui autem apud ethnicos Theologiae laude magis excelluerunt, propiusque ad nos accesserunt, per imaginem quandam Ipsam meo qui-*

tradit. Anaxagoras quoque cum ait, Mentem esse in universitate rerum, quae caussa sit ordinis et concinnitatis, non procul a Doctrina recessit. Quid enim aliud David in his verbis: verbo domini caeli formati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum; significare voluit, quam hoc ipsum?

Diese Zusammenstellung aller*) Berichte möge Andern die volle Uebersicht mehr als bisher erleichtern und zu verschiedenen Wahrnehmungen und Ideenverknüpfungen Gelegenheit geben: mich darf sie jezt nur veranlassen, über den ganzen sich so fortpflanzenden Sagenkreis in Beziehung auf meinen Hauptgegenstand und zu näherer Bestimmung des Grades seiner Wahrscheinlichkeit eine Reihe von unmittelbaren Folgerungen und Erläuterungen anzufügen.

Die erste Bemerkung, die sich sogleich aufdringt, ist die späte Erwähnung des Hermo-

---

dem iudicio conceperunt; tametsi id nomine dissenserint. Universitatis nempe Mentem, et extrinsecam mentem aliisque id genus nominibus eam appellantes.

*) Fabricius zu der Stelle des Sextus beruft sich zwar noch auf den Valerius Maximus, der überdies den Namen in Hermippus verändre, wofür schon Paul. Leopard. in seinen Emendat. VIII. 3. (*in Gruteri Thes. Crit. T.* 3. *p.* 154.) Hermotimus gelesen habe; auch Meiners wiederholt dies Citat in seiner Geschichte der Wissenschaften blos wie Fabricius, ganz neuerlich auch Tennemann; doch habe ich eine solche Aeusserung über Hermotimos im Valer. M. vergeblich gesucht.

timos. Eigne Aeusserungen desselben haben wir nicht, und wenn man diesen Mangel an eignen Schriften, den er ja nur mit andern bedeutenden und Epoche machenden Männern gemein hätte, auf Rechnung seines zu frühen Zeitalters und die damalige Unbehülflichkeit der Sprache und Schrift zu schreiben bereit ist, mithin auch von seinen Zeitgenossen keine nähere Nachricht fordern wollte, so vermiſst man doch auch in den Aeusserungen, die wir von seinem vorgeblichen und einzigen Schüler haben, jeden auch nur entfernten Wink einer gleichen frühen Behauptung. Dürften wir aber aus dem Stillschweigen über ihn in dem ohnehin nicht historischen Werke des Anaxagoras Περὶ Φυσέως, von dem wir überdies nur einige Trümmer und wohl nur aus dem ersten Buche desselben aufspähen können, nicht zu viel schliessen, so hat dagegen weder Sokrates, der doch das Unternehmen und die Vorstellungen des Anaxagoras öftrer tadelte, noch auch der ihn in keinem unzweideutigern Lichte betrachtende Platon die Originalität seiner Behauptungen irgendwo herabgesezt oder nur in Zweifel gezogen. Erst nach fast anderthalb Jahrhunderten — den Hermotimos nach der gewöhnlichen Vorstellung als des Anaximenes Zeitgenoſs, oder gar Schüler (vgl. Buhlens Lehrbuch d. G. d. Ph. S. 204.) angenommen — hat Aristoteles und grade nur in der Metaphysik seiner gedacht, mithin ein Mann, der von seinem, auch blos vermeintlichen, Zeitalter weit genug entfernt war.

Eine zweite Beobachtung betrift die Beschaffenheit jener Zeugnisse. Alle vorhandenen Nachrichten sind nicht etwa blos gering an Zahl und

Umfange, sondern auch höchst arm und dürftig an Inhalt und fast nur wiederholend. Alle handeln von ihm sehr zufällig, ja nicht wenig problematisch. Alle tragen einen Schleier der Dunkelheit oder gar des Geheimnifsvollen; als ob eine deutlichere Auseinandersezzung seiner Verdienste ihm keinen höhern Vortheil sichern könnte.

Drittens befremden — was man vorzüglich hätte beachten sollen — die Gränzen, in denen sich die Berichte halten. Alle Stellen nehmlich, die seine Lehre und geistige Erfindung berühren, übergehen seine ausgezeichnete Lebensweise und ungewöhnlichen Handlungen; dagegen enthält keine einzige Schrift, die seinen eigenthümlichen Charakter und seine Schiksale anstaunen läfst, seine philosophische Erfindung. Sogar sein Name wechselt weit mannigfaltiger, vielleicht allein*) in den historischen als in den dogmatischen Berichten.

Viertens. Nimmt man auf die Dogmen des Mannes besondre Rüksicht, so herrscht nach der ersten leisen Spur ihrer Erwähnung ein tiefes Schweigen über sie durch sechstehalb Jahrhunderte hin. Dann erst erscheinen von neuem einige, jedoch gleich kurze Aeusserungen von ihm in Schriftstellern, die wiederum alle von jenem ersten abhängen und dessen Aeusserung bald blos flüchtig und noch gedrängter wiederholen, wie Sextus, bald über sie commentiren oder vielmehr dieselbe nur mit andern

*) Die unbedeutende Umbiegung seines Namens in Hermotimon bei dem Sextus waren schon die Ausleger jener Stelle für eine falsche Lesart zu erklären geneigt.

Worten ausdrüken, ohne neue Quellen zu gebrauchen oder dem Umfange des Sinnes der Hauptstelle genauer nachzugehen. Wenn man aber unter den Auslegern des Aristoteles am liebsten von dem Zeitgenossen und Gegner des Philoponos, ich meine von dem so gern auf die historischen Quellen selbst zurükgehenden Simplicius, eine beurkundete Ausführung wünschte, so ist uns dafür von ihm in seiner ausführlichen Erläuterung der Physik nur eine Aeusserung des Alexander geworden, der als Karier von dem Klazomenier dennoch nicht mehr anzuführen wufste, als was wir schon aus dem Stagiriten wissen. Die noch zu hoffende Bekanntmachung andrer handschriftlichen Commentatoren der Aristotelischen Metaphysik, wie des Syrianus, des Michael von Ephesus, des Asklepius Trallianus u. a. dürfte uns also wohl hier eben so wenig neue Ausbeute liefern, als der künftige Abdruk der griechischen Originale des Philoponos und Elias, aus denen wir die Stellen nur in der Uebersezzung geben konnten, ja als uns sogar der Commentarius des Simplicius über die Metaphysik, wenn wir ihn noch hätten, geschenkt haben möchte.

Bei der Frage nach des Hermotimos geistigen Entdeckungen kommt also Alles auf die einzige Stelle aus Aristoteles und insbesondere auf eine genauere Betrachtung jener fünf bis sechs Worte derselben an, durch welche allein Hermotimos in unsern neuesten Compendien der Geschichte der Philosophie einen Plaz, und zwar unmittelbar vor Anaxagoras, erhalten hat. — Nun könnte es

freilich schon bedenklich scheinen, dafs Aristoteles in der ganzen Reihe seiner vorhandenen Werke des Hermotimos nicht ein einzigesmal sonst, dafs er seiner aber nur in einem Werke erwähnte, dessen Aechtheit im Ganzen schon von der neuern Kritik in Zweifel gezogen worden, ja dessen erstes Buch, in dem sich jene Stelle befindet, noch der neueste Herausgeber des Stagiriten diesem abzusprechen sich bewogen fühlte. Doch wollte man hier, statt den Knoten der Untersuchung auf einmal zu zerschneiden, die Stelle noch mit unbefangener Vorsicht als eine Aeusserung des Aristoteles um so mehr betrachten, da Buhle selbst ihr in Beziehung auf den Hermotimos Glauben beigemessen, getraute man sich diesen Glauben überdies auch auf die in jenem dritten Capitel befindliche Anführung des Werkes der Physik in der dem Aristoteles auch sonst nicht fremden Manier zu bauen, wäre man überdies nicht abgeneigt, den Aussagen dieses Schriftstellers, dem wir in der Geschichte der ältern Philosophie so oft allein ein willkommenes Licht verdanken (wäre er auch mehr räsonnirender historischer Kritiker, als pragmatisirender kritischer Historiker), auch in ihrem lakonischen Style Vertrauen zu schenken, überdies seiner Absicht, keine ältere Meinung entstellen zu wollen, Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen: so ist doch auch zu erwägen übrig, wiefern er diese Absicht erreichen konnte? Diese Entscheidung aber mufs zunächst eine sorgfältige Interpretation jener Stelle vermitteln und eine philologische Erläuterung sichern.

Der Verf. der Metaphysik hatte eben von denen gehandelt, welche in ihren Forschungen über die Welt bald die ursprüngliche Beschaffenheit der Materie, bald einen Grundstof, bald ein Princip der Bewegung, bald den Endzwek ihrer Bildung anzugeben versuchten. Den Preis eines ausgezeichneten und nüchternen Denkers in Beziehung auf seine Vorgänger fand er sich jedoch erst demjenigen zuzusprechen gedrungen, der die Wirksamkeit eines verständigen Wesens, deren Spuren sich an den lebendigen Geschöpfen offenbaren, auf die wohlgeordnete Natur im Grossen übertrug; und eben hier hatte er bereits des Anaxagoras rühmlich gedacht. Als das Resultat seiner historischen Kritik schliefst er dann jene Worte an: φανερῶς μὲν οὖν u. s. w. Schon der Zusammenhang würde die gewaltsame Künstelei verrathen, welche φανερῶς mit ἁψάμενον verbinden und mit einer auf das erste Wort gelegten besondern Emphase übersezzen wollte: Wir wissen, dafs Anaxagoras dies zuerst öffentlich und laut vorgetragen habe. *) Aber φανερῶς ist — *diserte, clare.* Dies so, wie es sein mufs, mit ἴσμεν verbunden, läfst den Sinn finden: „Klar und ausgemacht ist es, unbezweifelt und völlig genau wissen wir, dafs Anaxagoras jene vernünftigere Meinung hegte:“ denn es ist hier die Rede von dessen Hauptgrundsazze. Die darauf folgenden Ausdrücke: αἴτιον δ' ἔχει bis εἰπεῖν kann allein der damalige oder zunächst frühere Sprachgebrauch erklä-

*) Ich führe hier nur als Vorgänger den Mosheim zu Cudworth 3, 20, 8. S. 122. an.

ren. Daſs αἴτιον und αἰτία im Aristoteles dann, wenn es „Ursache" bedeutet, als gleichgeltend verwechselt werde, liesse sich sogleich aus der oben abgedrukten Stelle erweisen. Demohngeachtet könnte die Uebersezzung nicht gelten: Eine Ursache wuſste schon früher Hermotimos zu nennen; denn alsdann müſste εἶχε stehen. Vielmehr ist αἰτίαν ἔχειν einen Grund oder ein Urtheil für sich haben, und zwar nicht blos im bösen Sinne: beschuldigt werden, sondern auch in der guten Bedeutung; *dici, in fama esse*, gerühmt werden. Αἴτιον ἔχειν kann bei der einmaligen und unbedeutenden Verwechslung mit αἰτία nach der Analogie keinen andern Sinn haben, und es bedarf der Veränderung des Randglossators in αἰτίαν nicht. Daſs aber diese Redensart damals gewöhnlich war, sehen wir aus den Schriften des Lehrers des Aristoteles. Namentlich hat Platon im Theätetos*) sich auf völlig gleiche Weise also ausgedrükt. Ἑρμ. also mit αἴτ. ἔ. verbunden, sagt aus: *fertur tamen s. creditur Hermotimus prius i. e. ante Anaxagoram dixisse*, und so steht das ungewisse αἴτ. ἔ. den Φαν. ἴσμ. entgegen. Mithin finden wir in der Stelle den Gedanken: „Sicher und zuverlässig wissen wir, daſs Anaxagoras in dieses Räsonnement einging. Doch steht Hermotimos von Klazomenä in dem Rufe, es noch früher behauptet zu haben." — Hieraus erhellt einmal, daſs Hermotimos nur eine Sage für sich hatte,

*) Cap. 21. ὧν δὴ τὸ περὶ αἴτιον ἔχεις διαφέρειν, *in quibus crederis excellere*. Vgl. noch ein andres Beispiel in Buttmanns *Ind. ad Plat. Dial. ed. Biest.*

mit Anaxagoras gleich gedacht zu haben. Aristoteles selbst konnte sie nicht mehr mit einem Beweisse, oder nur mit einem deutlichern Datum belegen. Noch mehr — Aristoteles mufste sogar die sichere Zuverlässigkeit jener Sage weit eher in Zweifel ziehen, als ihr mit innigem Glauben beipflichten. Darum erwähnt er den Hermotimos so kurz, so beiläufig; darum sezt er jenes Φ. ἱ. so bestimmt dem αἰτ. ἱ. Ἑ. ἱ. entgegen; darum eignet er dem Anaxagoras so unmittelbar vorher den Titel des Νήφων zu (wie dieser denn, was auch Philoponus hier schon bemerkt, der Νοῦς genannt wurde); darum fügt er noch zwei andre mögliche Vorgänger, den Hesiodos und Parmenides an; darum endlich sagt er zulezt, er wolle erst am Ende versuchen, den ersten Behaupter auszumitteln. Hat Aristoteles dies nun wirklich irgendwo und bestimmt gethan? Seine Commentatoren schweigen einstimmig über diesen für die gegenwärtige Untersuchung nicht unbedeutenden Punct. Doch weder in den Büchern, die in unsern Ausgaben μετὰ τὰ φυσικὰ überschrieben sind, noch in einer andern Schrift desselben läfst sich eine Stelle darüber nachweisen. Eine einzige *) könnte man vielleicht hieher zu ziehen verführt werden, aber gewifs auch nur dann, wenn man sie ausser ihrem Zusammenhange fafste. Dort sezt er nemlich, nachdem er vom Anaxagoras gesprochen hatte, hinzu: „und wenn sonst Jemand behauptet hat, dafs eine Intelligenz ἐκίνησε τὸ πᾶν.“ Wäre diese Aeusserung aber auch nicht von den Philosophen nach Anaxa-

*) *De An. I.* 2, p. 1373.

anziehenden Phänomene mehr Aufklärung zu verschaffen, Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Nun lassen sich hier nur zwei Möglichkeiten denken Aristoteles hatte das Ganze blos von Hörensagen. Dann erinnert man sich ja wohl leicht, wie unzureichend, wie unsicher gemeinhin ein Gerücht sey — wie sehr die Ueberlieferung schon Handlungen, geschweige Meinungen entstelle, combinire, assimilire und oft weit höher hinaufsezze — wie häufig diese nur halbaufgefaſst oder völlig misverstanden werden! Und wenn diese überdies noch in einen Kopf kommen, der überall nach Consequenz strebt und eben diese auch auf Andre überträgt, welche Form konnte dann namentlich eine solche Idee in des Aristoteles Geiste annehmen! Aber einen Anfangspunct, wie einen Vereinigungspunct wird doch auch diese Sage haben? — Jenen finden wir vielleicht in dem Verfolg der Untersuchung, diesen könnten wir schon jezt vorläufig in dem gemeinschaftlichen Vaterlande des Anaxagoras und Hermotimos auffinden? — Doch vielleicht bindet Aristoteles seinen Ausleger wenigstens an einen genauer bestimmten Zeitpunct? — Auch dies nicht. Durch das πρότερον, das auch „sehr viel früher und lange vorher“ heissen kann, steht Hermotimos in einem der Vorzeit nach unbegränzten Raume da. Noch weniger findet sich davon eine Sylbe, daſs er des Anaxagoras Lehrer gewesen sey, was auch aus dem gemeinschaftlichen Geburtsorte noch nicht unbedingt und unausbleiblich folgen würde.*) — Oder — Aristoteles der Viel-

*) Wenn ihn Meiners in seiner Gesch. d. W. I, 738. und

Vielbelesene hatte zugleich eine schriftliche Nachricht vor sich. Führte uns auf diese Annahme auch seine Aeusserung unmittelbarer hin, als sie es thut, so würde doch auch eine solche Nachricht immer noch sehr kurz, unbestimmt und unvollständig gedacht werden müssen. Wie aber, wenn das kritische Streben des Aristoteles überall die ersten Keime und Vorgänger zu entdecken, ihn hier zu Viel sehen liefs, wenn sein dialektischer Geist auch hier mehr schlofs, wenn ihn eine ähnliche Verwandtschaft verführte, als er in derselben Stelle zwischen der Meinung des Thales und Homeros, zwischen dem allbewegenden und belebenden Νοῦς und dem theogonischen Eros ahnden oder mit Andern wiederholen konnte? Wie wenn man sogar eine einseitige oder gar partheiische Quelle voraussezzen müfste, woraus der systematisirende Aristoteles schöpfte, und beide Klazomenier so combiniren konnte? Vielleicht können wir diese sogar noch finden. Hatte nicht schon sein Lehrer im Kratylos *) einen physischen Grundsaz des Anaxagoras als etwas Altes angeführt? Fand er diesen auch nur in der Etymologie, in der sich

wieder in dem Grundrisse d. G. d. W. 8, 66. so nannte, was schon die Bibl. Crit. Amst. 2, 105. verbesserte, so hatte freilich Büsching noch bestimmter den Anaxagoras schon einen Zuhörer genannt, Brucker aber gar zu sagen gewufst, dafs Anaxagoras aus der Philosophie des Hermotimos das System seines andern Lehrers (?) Anaximenes verbessert habe.

*) Ἔοικε δηλοῦν, läfst Platon den Sokrates dort (p. 282. Vol. 3. Bip.) sagen, τι παλαιότερον, ὃ Ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν, ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς.

allerdings oft manche vor Alters geahndete Wahrheit, wenn sie mit mehr Nüchternheit und Kritik benuzt wird, finden läſst, so sezte er ihre Entstehung doch schon über Anaxagoras hinaus. Doch ich habe bereits in der oben angeführten Schrift an ein Zeugniſs des Phavorinos *) erinnert, aus welchem man lernt, daſs bereits ein Zeitgenoſs des Anaxagoras, Demokritos, ihn beschuldigt habe, er habe einige seiner Behauptungen und zwar grade τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ νοῦ anderswoher entlehnt. Fand nun Aristoteles oder irgend ein Anderer vor ihm dieses Selbstgeständniſs des Abderiten bei dem Miſsverständniſs, welches zwischen diesem und Anaxagoras einst obwaltete, unwahrscheinlich, konnte er sich aber selbst dabei von jener Herabsezzung, welche Anaxagoras mehr als einmal schon von Sokrates und Platon erfahren muſste, nicht losreissen, wie leicht war es dann, diese Entlehnung von einem andern, dem Anaxagoras auf irgend eine Art nahen, Manne, von einem Klazomenier abzuleiten! Ja man dürfte sogar einen Scheingrund mehr in einer Verwandtschaft mancher Ausdrücke, welche Beide brauchten, so wie des Dialects von Beiden und am leichtesten da gefunden haben, wo die Sprache noch keine feiner unterscheidende Kunstworte aufzuweisen hatte, einer Verwandtschaft, welche der vieles Gemeine veredelnde Geist des Aristoteles schneller ahnden konnte, doch seiner eignen Aeusserung nach hier nur noch mit schüchterner Vorsicht ahnden wollte.

*) Im Diog. 9, 34. p. 569. M.

Gewährt grade die Hauptstelle bei ihrer Zufälligkeit und Unvollständigkeit so Wenig von einer näheren Bestimmung, konnte uns sogar Aristoteles in derselben nicht mehr Befriedigung geben, wie weit weniger dürfen wir von denen Schriftstellern erwarten, die den Aristoteles nur wiederholen, als etwa eine Bestätigung der auch sonst bekannten Weise, wie die Folgezeit frühere Nachrichten fortpflanzte. Durch die Art, wie der vielumfassende Sextus das dritte und vierte Cap. des Aristoteles zu verbinden wufste und den Inhalt jener Stelle zusammenzudrängen strebte, lieferte er uns das, was sein Vorgänger nur problematisch hinstellte, schon als kategorische Aussage desselben, gleich als ob Aristoteles gradezu geschrieben hätte, Hermotimos und Parmenides und Hesiodos hätten, nicht nur etwas Aehnliches gesagt, sondern sogar völlig dasselbe gedacht (ταῦτα φρονεῖν). Wenn er denn auch noch jene Stellen des Homeros und Hesiodos, auf welche Aristoteles nur anspielte, wörtlich anführt, so darf es doch am wenigsten mit Stillschweigen übergangen werden, dafs Sextus unmittelbar vor jener Stelle sagt: ὧν (nemlich derer, die neben der Materie noch ein wirkendes Princip annahmen) τῆς δόξης ἀρχηγὸς ἀξιοῦται Ἀναξαγόρας ὁ Κλ., jedoch gleich hinzufügt: καὶ Ἐμπέδοκλες ὁ Ακραγαντ. καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς. — Der Peripatetiker des dritten Jahrhunderts, Alexander von Aphrodisium liefs es zwar nur scheinen, als ob der Landsmann des Anaxagoras eine wirkende Ursache bereits erwähnt haben könne, weifs aber dafür auf der andern Seite von Hermotimos und Anaxagoras schon, dafs

sie den Νοῦς auch als Endursache annahmen. — Auch Philoponos läfst den Anaxagoras erst nur eine Veranlassung (*occasiones*) vom Hermotimos nehmen und in sofern diesem folgen. (Für *hunc* sollte *illum* stehen, das *Ipse* (αὐτὸς) geht aber auf den Aristoteles, wobei er zugleich die obige Behauptung bestätigt, dafs man im Aristoteles nichts weiter über Hermotimos las, als was sich hier fand.) Dafür bestimmt er aber auf der andern Seite mehr, wenn er sagt „Hermotimos und Anaxagoras würden auf Hesiodos und Parmenides bezogen:" wie viel gewönne alsdann Anaxagoras, wie viel verlöre Hermotimos an philosophischer Währung! — Obgleich endlich der so spät lebende Commentator des Kirchenvaters von Nazianz, Elias von Kreta, offenbar nur die Aeusserung des Alexanders wiederholt, so ist doch das Räsonnement, das er daran hängt, nicht nur darum merkwürdig genug, dafs er über Hermotimos, Anaxagoras und Aristoteles, die er zusammen stellt, als über heidnische Theologen so glimpflich urtheilt, sondern auch durch die Aehnlichkeit, die er mit Anaxagoras und einem andern ihm ehrwürdigen alten Lehrer, dem David finden konnte.

Hätte sich auch in dieser Uebersicht der dogmatischen Aussagen ausser ihrem Inhalt nur die Geneigtheit der Menschen von neuem entdecken lassen, die Keime edlerer Ahndungen und erhabnerer Ideen auch der Vorwelt zuzutrauen, und zu dem Ende auch scheinbare Aehnlichkeiten als völlig gleiche Merkmale zu betrachten; hätte sich ferner ge-

zeigt, dafs die Zusammenstellung des Hermotimos und Anaxagoras sich bis in das achte Jahrhundert herab erhielt, jene Sage aber auch ohne nähere Prüfung, ohne Zusäzze aus noch ungebrauchten und sichern Quellen blieb, mithin blos wiederholt wurde: so wäre doch schon ein bestimmteres Urtheil über den Gehalt dieser Aussprüche vorbereitet.

Nur in Rüksicht auf diese erläuternden Bestimmungen und veranlassenden Ursachen können nun noch fünftens in Beiträgen, die der Geschichte der Philosophie gewidmet sind, jene anderweitigen Erzählungen aus dem Leben eben des Mannes einer Aufmerksamkeit gewürdigt werden, den ein unbestimmter Ruf schon dem Aristoteles zugeführt und bemerkungswerth gemacht hatte. Da jedoch die Umstände, unter denen dieser andre Sagenkreis uns den Hermotimos zeigt, dem Aristoteles entweder unbekannt oder doch unwichtig gewesen zu seyn scheinen, so wird eine vorsichtige Kritik den Antheil einer dichtenden Phantasie von einer ursprünglichen mehr oder minder historischen Grundlage zu scheiden und das Wahre zur Erläuterung der andern Sagenfolgen zu benuzzen suchen. Was hier zuerst Erwägung verdient, ist die Bestimmung der Gesichtspuncte und Zwecke, in welche die Wiederholer jener Sagen von des Hermotimos Lebensweise das Factum zu stellen und so zu beurtheilen und zu erklären suchten. Durch diesen Blik auf den Gebrauch, den man zu verschiedenen Zeiten von einer so seltsamen Nachricht machte, wird sich zugleich das Schauspiel einer Geschichte der

Ausdeutungen einer Wundersage bis auf die neuesten Zeiten herab von selbst darbieten. Erst alsdann werden sich noch über die Quellen dieser Sagen und so über den Grad der Möglichkeit oder der Befugniſs, diesen historischen und jenen dogmatischen Sagenkreis zeitmässig oder psychologisch zu combiniren, einige Gedanken beifügen lassen.

Was zunächst die Geschichte der Ansichten des Factums betrift, so ist zugleich zu erinnern, daſs man bald mehr bald minder daran glaubte oder zweifelte, daſs man bald mehr bald weniger, im Ganzen aber weit mehrere und freiere, Zusäzze beifügte, als man es bei den dogmatischen Aeusserungen gewagt hatte, daſs ferner diese Zusäzze bei den frühern sichtbar wachsen, daſs endlich zwar auch diese Schriftsteller in dem Hermotimos einen Klazomenier anerkennen, dagegen aber in der Bildung seines Namens desto willkührlicher verfahren, wenigstens ihn auch Hermodoros nennen. Das Factum selbst liegt den Lesern in den vorangesezten Stellen vor Augen, freilich aber auch in der Hülle, die ihm theils die frühere Zeit geben muſste, theils die der Reihe nach folgenden Referenten geben wollten. Grade der Erste, der dies von ihm erzählt, Plinius der Aeltere, gibt die kürzeste Nachricht und nennt den Hermotimos als ein Beispiel der Unzuverlässigkeit und Unsicherheit des Todes. Ausserdem daſs er dessen Seele auf ihren Irrfahrten in entfernte Gegenden versezt seyn und aus der Anschauung derselben Vieles vorhersagen läſst, ist es merkwürdig, daſs er allein und keiner nach ihm wieder die Feinde nennt, die

Hermotimos gehabt haben soll, und einen Meuchelmord — man weifs nicht, ob man bei dem Verbrennen an eine blos beschleunigte Bestattung des halbtodten Körpers denken solle? — an ihm begingen, welcher eine völlige Unempfindlichkeit des Körpers voraussezt. — Wunderbar erscheint Hermotimos schon bei Plutarchos. Dort tritt seine Seele aus der dunkeln Höhle des Trophonios gleichsam als ein höheres Wesen hervor, als ein Mitglied jenes edlern Geschlechts von Seelen, welche sogleich von der Entstehung des Schuzgeistes an der innern göttlichen Stimme leiser lauschten und williger folgten, welcher hoher Ahndungen voll die Bande des Körpers lüfteten, ganze Tage und Nächte ausserhalb dem Leibe entfernt blieben und Vieles, was sie da vernommen und angeschaut hatten, wieder verkündigten, an denen sich endlich kein Frevler ungerochen vergreifen durfte. Daher büssen seine Feinde, an die er durch sein Weib verrathen seyn sollte, für die Verbrennung seines Körpers, da sie ihn als entseelt behandelten. — Die beiden nächsten Erzähler, und Zeitgenossen Lucianus und Apollonios Dyskolos führen die Nachricht schon als eine Sage, wo nicht gar als Fabel (μῦθον) an. Jener stellt ihn als ein Beispiel der Wiederbelebung auf und bemerkt so mit der gewöhnlichen Laune in seiner Naturgeschichte der Fliege, dafs eben diese durch ihre Wiederbelebung vermittelst aufgestreuter Asche die Sage von Hermotimos bewahrheite, wie seine ihn oft verlassende Seele nicht bei ihm einheimisch, sondern abwesend und für sich gewesen sey, dann wieder zu dem Körper zurükkehre und so den Hermotimos erwecke. —

Apollonios Dyskolos wufste eine umständlichere und detaillirtere Erzählung zu liefern als seine Vorgänger, gab bestimmter an, worin seine Weissagungen bestanden, erzählte, wie seine Seele, während sie den schlummernden Körper, sogar auf viele Jahre verlassen, Erderschütterungen und Seuchen, Regengüsse und Regenmangel verkündigt habe; erwähnte überdem einen besondern Auftrag an seine Frau, in den Augenblicken der immer wiederkehrenden Absonderung der Seele, seinen Körper von Niemanden, nicht einmal von einem seiner Mitbürger berühren zu lassen, und bemerkte endlich, wie einige dennoch in seine Wohnung zu dringen und seine Frau zu gewinnen gewufst hätten, wo sie dann den entblöfsten Körper des Lebens vollends berauben konnten. Daran ist jedoch noch die historische Notiz geknüpft, dafs die Einwohner von Klazomenä ihren Vorfahren bis auf seine Zeit verehrt, und ihm sogar einen Tempel geweiht haben, den jedoch kein Weib betreten dürfte. — Mit einem ganz besondern Interesse hatte Celsus die Erzählung wiederholt und sie zu einem alten Beispiele benuzt, dafs die Menschen ihn seiner auffallenden Entkörperung halben selbst für einen Gott gehalten hätten. Da war nun Origenes der Erste, der das Factum nicht blos bezweifelte, sondern gradezu abläugnete, der sogar eine Quelle der Dichtung anzugeben versuchte, so wenig sie auch zu einer Erklärung hinreichen dürfte. Konnte er sich nicht davon überzeugen, dafs die bösen Dämonen solche Thaten zu bewerkstelligen im Stande gewesen wären, so glaubte er doch, dafs sie wohl solche Geschichten hätten aufzeichnen lassen können.

Tertullianus endlich zog doch die Begebenheit selbst nicht in Zweifel, suchte aber ihr Wundervolles natürlich, und zwar von einem, etwa in einer schwächlichen körperlichen Constitution gegründeten, langen und tiefen Schlafe, als eine Art von Alp zu erklären, weil ihm eine willkührlich unternommene und fortdauernde Ausflucht der Seele völlig undenkbar vorkam. Den Hermotimos, meint er, hätten hernach seine Klazomenier eben so vergöttert, wie andre ihm etwa ähnliche Menschen, da wohl seine Seele, nur zu spät, sich den frühern Tod als einen Selbstmord zugerechnet hätte, und so einer solchen Erhebung bedurfte.

Diesen frühern Nachrichten von dem Zustande des Hermotimos lassen sich sogleich am besten die ihm selbst bald mehr, bald minder günstigen Erklärungen anschliessen, welche seine Geschichte bis in die neuesten Zeiten erfuhr. — Gegen das Ende des siebenzehnten Jahrhunderts nahm ihn der belesene Bischof Huet in seine *Praeparatio Evangelica* *) auf und stellte ihn zugleich mit solchen Beispielen einer vermeintlichen Wiederbelebung zusammen, wie sie schon Plinius geliefert hatte. Dabei erklärte er die Nachricht von ihm für eine *anilem fabulam* und eine Geburt des thörichten Aberglaubens, wofür sie bereits Heiden selbst, wie Lucianus und Apollonios gehalten hätten. — Brucker räumte derselben in seinem grossen Werke zwar auch einen, doch nur sehr kleinen Plaz ein, daher er sie nur flüchtig und ohne sichtende Beurtheilung anführt. —

*) *Propos.* 9. *Cap.* 142. §. 8. p. 955. *Ed.* 2. (*Amst.* 1680. 8.)

Länger verweilte dann bei diesen Erzählungen Meiners *), bemerkte allerdings sehr richtig, „dafs es weniger wunderbar sei, wie man einem solchen *Jongleur* Tempel erbauen, als wie er den wahren Gott erkennen konnte" und nannte ihn nachher einen berüchtigten Schwärmer: ohne jedoch den Grad der Glaubwürdigkeit oder Wahrheit jener Sagen zu bestimmen, oder einer besondern Prüfung zu unterwerfen. — In dem eignen Artikel, den ihm Buhle in seinem schäzbaren Lehrbuche **) einräumte, fand dieser es unwahrscheinlich, dafs die Klazomenier einem blossen *Jongleur* einen Tempel errichtet haben sollten, glaubt dabei an seinen Hang zu Ekstasen, nimmt die Entfernung seiner Seele als sein eignes Vorgeben an, und findet, ob er schon das Mährchenhafte in den Erzählungen abgerechnet haben will, in ihm zulezt einen Hang zum Grübeln, eine Schwärmerei der Speculation. — Der neue Herausgeber der Fabriciussischen *Bibliotheca Graeca* ***) bringt die Vermuthung bei, dafs wohl Hermotimos in seinen jüngern Jahren ein scharfsinniger und strenger Philosoph gewesen und nach vielen angreifenden Bemühungen zu der Meinung „von einem wahren Gott" gekommen seyn könne (in welchem noch nüchternen Zustande Anaxagoras dann die Keime seiner Lehre von ihm hätte überkommen können), dafs er jedoch in spätern

*) Gesch. der Wiss. I, 739. und Grundrifs d. G. d. W. S. 56.

**) Band I. S. 205.

***) Man sehe das Epimetrum von Harles zu B. 2. Cap. 24. Vol. 2. p. 647.

Jahren wie viele andre grosse Männer von Arbeiten erschlaft und zu thörichten und lächerlichen Meinungen und Einbildungen, auch von sich selbst geneigt gewesen seyn könnte: wobei er an die Urtheile mancher unsrer Zeitgenossen über den Somnambulismus und Magnetismus erinnert. — In Beziehung auf dieses Urtheil brachte ein andrer Gelehrter*) die treffende Bemerkung bei, „dafs die älteste, bildliche, noch halb-poetische Sprache jener frühern Denker, welche sich von den Volksmeinungen losrissen, so grosse Verschiedenheiten in Anstand und Costume erlaubte und rechtfertigte, wo es Ungerechtigkeit wäre, alles Unprosaische zu Ejaculationen Sibirischer oder Lapländischer Gaukler zu machen.“ Der neueste scharfsinnige Forscher der Geschichte der griechischen Philosophie, Tennemann, urtheilt, dafs dem Mährchen wohl etwas Wahres zum Grunde liegen möge und Hermotimos ohne Zweifel kein unangesehener Mann war.

So innig ich nun den Bemühungen eines Jeden der zuletzt angeführten verdienstvollen Männer auch hier Gerechtigkeit wiederfahren lasse, so sehr ich mich selbst gestimmt fühle, für eine, vorzüglich räthselhafte, Erscheinung des menschlichen Geistes eine Erklärung und ganz besonders psychologische Gründe aufzusuchen, so würde ich mit der gefälligsten Interpretation mir dennoch selbst so lange keine Gnüge leisten, als ich über die Zeit der angeblichen Erscheinung, über die Art der Aufnahme derselben in die Beobachtung, in das Gedächtnifs, in eine wört-

*) *Martyni-Laguna* in dem Allg. Litt. Anz. 1796. S. 516.

liche Schilderung und in eine bestimmte Sprache, endlich über die ursprüngliche und nachherige Form ihrer Abfassung in der Ueberlieferung oder Schrift, so wie überhaupt über den ganzen Gang ihrer Ausbreitung und weitern Verkündigung, eine wenigstens einigermafsen befriedigende Rechenschaft geben könnte. Doch auch nach der Ausmittelung dieser Fragen würde ich noch einer psychologischen Deutung einen Plaz einzuräumen Bedenken tragen, wenn etwa die Sage in so frühe Zeiten zurükginge, dafs man bei der Beschaffenheit nicht nur der ältesten Historiographie oder gar Ueberlieferungsweise, sondern auch der damals herrschenden Cultur weder einen treffenden, erschöpfenden und passenden Ausdruk für das, was man bemerkt haben wollte, noch eine reine Auffassung des wesentlichen Merkmales des eigentlichen Zustandes des Klazomeniers, oder eine vollständige, unbefangene und genaue Beobachtung voraussezzen und erwarten dürfe. Nun hat man über die Einkleidung des ächten Factums zuvörderst nur zwischen drei Gesichtspuncten die Wahl. Ist seine Form so alt als Hermotimos selbst, ist sie wenigstens nur einige Jahre nach ihm und zwar in seinem Vaterlande selbst entstanden, dann weifs ich kaum, ob man bei der Lage seines Zeitalters für die nächste Beurtheilung desselben eine hinreichendere und ungezwungenere Ansicht wählen könne, als man in der oben zulezt vorgetragenen scharfsinnigen Meinung von Martyni-Laguna findet. Nur könnten derselben noch etwa die in den Erzählungen bemerkbaren Verschiedenheiten, wenn man sie nicht von den wirklichen Zusäzzen unterscheiden wollte, entgegenstehen. Wäre

die Form völlig neu, wenigstens erst in des ältern Plinius Zeitalter entstanden, so wäre man in Gefahr, Alles für Dichtung zu halten und an dem Auffinden der reinen Wahrheit zu verzweifeln. Müſste man dagegen die Form nur zum Theil für neu und an der Exposition auch Einiges für alt halten, würde man durch Gründe gedrungen, ihre Bildung schon lange vor Plinius anzunehmen, dann müſsten nicht nur diese Gründe angegeben, sondern auch eine Scheidung des Frühern und Spätern vorgenommen, ja wo möglich auf ihre Quelle zurükgegangen werden. Diese leztere Annahme sichert sich vielleicht schon dadurch mehr Eingang, weil sie die Mittelstrasse ergreift, sie findet sich aber auch bei ähnlichen Forschungen als die richtigste und natürlichste bestätigt, obgleich die Untersuchung, die sie voraussezt, verflochtener ist. Denn eben die Vermischung der Sagen oder einzelner Züge derselben macht die Entwirrung schwieriger, und möchten wir wohl bei jener Dürftigkeit der Nachrichten nicht den Muth zu ihrer Aufhellung verlieren, möchten wir nicht wenigstens den Divinationsgeist unsers Hermotimos selbst besizzen, um auf ihre Geburtszeit zurükzukommen oder auch nur zu rathen? Dennoch, dünkt mich, darf man sich selbst nicht gradezu alle Hofnung abschneiden, wenn man nur theils überhaupt beobachtet hat, wie alte Sagen entsprangen und sich fortpflanzten, wie sie sich mischten und woran sie sich hingen, theils sich mit dem charakteristischen Geiste der verschiedenen Epochen der griechischen Culturgeschichte vertrauter machen wollte.

Man darf vorerst nur dabei stehen bleiben, dafs diese auf das Betragen des Hermotimos zielende Sagen zwar viel später als jene dogmatische hervortreten, dafs sie erst kurz vor Christus, dafs sie aber auch grade nur bei Abendländern, oder doch nur bei solchen Schriftstellern vorkommen, die sich in Italien, namentlich in Rom, oder in Afrika aufhielten. Gehen wir von diesem Locale auf die demselben eigenthümliche temporelle geistige Stimmung über, so trift man in Alexandrien den Siz der so berüchtigt gewordenen sogenannten Neu-Platonischen Schwärmerei, indefs man in Italien entstellte Reste des Pythagoreismus erwartet. Unter dem Einflufs und der Beimischung des Glaubens an Magie bei der regellosen Erhebung über die Sphäre der Sinnenwelt zur Geisterwelt, wohin der Orient strebte, gediehen Ekstasen, Visionen, Entzückungen aller Art, und jede Erzählung von ähnlichen Entkörperungen gewann nur eine gespanntere Aufmerksamkeit. Die Meinung von dem momentanen Entschweben des Geistes hing zusammen mit jener andern noch weiter verbreiteten von der Seelenwanderung. Wurde nicht aber auch diese Hypothese, die in so mannichfaltigen Gestalten erschien, auf frühere Zeiten zurükgeführt? Weisen uns andre Nachrichten nicht noch über den Pythagoras, der in diesen Seelen-Reisen eine Hauptrolle spielte, hinaus bereits auf Pherekydes hin? Wie, wenn Hermotimos, von dem Aristoteles nicht aussagt, wie lange er vor Anaxagoras lebte, eben in jene Zeit vor Pythagoras gehörte? — Was hier blos als Vermuthung steht, das erhebt ein andrer Sagen-Kreis, der wenigstens gleich alte Aucto-

ritäten als jener andre aufweisen kann, zu einem sehr beträchtlichen Grade von Wahrscheinlichkeit. Dies sind die seltsamen, mehr berüchtigten als erklärten Uebergänge, welche die Seele des Pythagoras noch vorher erfahren haben sollte, ehe sie in des Pythagoras Körper kam, in denen aber grade Hermotimos auch eine Rolle spielt. Nur weil man diese vorgeblichen Metempsychosen als eine sinnlose Erdichtung zu betrachten gewohnt war, blieben sie unfruchtbar und unbeachtet, und konnten daher auch eben so wenig zur Aufhellung der Sagen über unsere Klazomenier benuzt werden. In der That müfste es aber ein neues Wunder seyn, wenn dies Zusammentreffen in Einem Hauptpuncte der längern oder kürzern Seelen-Wanderung, und in einem Namen: Hermotimos, blos Zufall seyn sollte. Ja man darf noch weiter behaupten, dafs wie für die erste Anreihung und Anordnung, so auch für die Wahl grade dieser dort auftretenden Namen, mithin auch für die Aufnahme des Hermotimos ein Grund in der Zeitfolge wie in der Denkart irgend eines Zeitalters vorhanden seyn müfste. Doch ehe ich diesen aufzusuchen wage, mufs ich zuvor die Sage selbst und ihre Auctoritäten aufstellen oder doch andeuten. Bei dem Blick auf die äussern Hülfsquellen dieser Sagen-Folge unterscheide ich zuvörderst die uns nächsten Schriftsteller, in denen wir sie jezt und eben so lesen — von den andern, aus denen sie jene schöpften, und welche für uns verloren sind — und diese wieder von den ältesten schriftlichen oder mündlichen Nachrichten, welche diese Form der Sagen unmittelbarer veranlafsten.

Was die erstern, uns nächsten, Referenten dieser Erzählungen betrifft, so können alle vierzehn Schriftsteller, die sie kürzer oder ausführlicher erwähnen, an sich hier keinen Ausschlag geben, sondern natürlich nur die Quellen, aus denen sie schöpften. Nur auf diese richten wir zunächst unsern Blik und räumen jenen Schriftstellern nur in einer Anmerkung*) einen Plaz, doch in ihrer chronologischen Folge, ein. Diese Stellen alle lassen sich auf drey Haupt-Auctoritäten zurükführen. Die erste ist Heraklides Pontikos in einem Werke Περὶ τῶν Πυθαγορείων, aus dem die hieher gehörige Stelle Diogenes von Laerte am unten angeführten Orte ausschrieb. Die zweite sind die beiden Peripatetiker Klearchos und Dikäarchos, welche für die Geschichte des Pythagoras ebenfalls Beiträge lieferten, und welche Gellius benuzte. Als die dritte nenne ich endlich den gelehrten Scholiasten zu der vorerwähnten Stelle des Apollonios von Rhodos, der sich unter andern auf die Pythagoreer beruft.

Hera-

---

*) *Apollonios Rhod.* Ἀργοναυτ. *I*, 645. f. und dazu der Scholiast. — *Horat. Od. I*, 28, 10. und Schol. — *Ovid. Met.* 15, 160 f. — *Hygin. Fab.* 112. *p.* 175. *Munck.* — *Gellius* 4, 11. *extr.* — *Tatian. Or. c. Gr. p.* 265. *b.* — *Lucianus* Ἀλέκτρυων. *T.* 2. *p.* 708. — *Max. Tyr.* Λόγος 16. §. 2. *p.* 175 *sq.* — *Tertullianus de An. c.* 28 *et* 31. *p.* 273 *et* 278. *T.* 4. *Hal.* (*De resurrect. carn. c. I. p.* 212. *T.* 2.) — *Philostratos* Βίος Απ. *I*, 1. 8, 7. *et* Ἡρωϊκὰ *c.* 17. *p* 725. — *Porphyr. s. Malch* §. 19 *et* 57. — *Diog, L.* 8, 4, 5. *p.* 491. — *Lactant. Div. Inst.* 3, 18, 15 *et* 16. 7, 23, 2. — *Hier. Apol. advers. Ruf. T.* 2.

Herakleides, der bekanntlich noch den Platon eben so wie den Aristoteles hörte, bringt eine eigne Erzählung des Pythagoras bei, in der er geäussert, daſs ihm vom Hermes das Bewuſstseyn des Zustandes vor seiner Geburt verliehen worden sey. Daher wisse er, daſs er zuerst des Hermes beredter Sohn, Aethalides, dessen Schild der Besieger und Tödter desselben, Menelaos, bei seiner Heimkunft von Troia dem Apollon geweiht habe, darauf aber der Troianer Euphorbos, des Panthos Sohn, gewesen sei, der den Patroklos tödtete. Nach dessen Tode sey dann seine Seele übergegangen in den Hermotimos. Da nun dieser auch Andre von der Identität mit der Person des Euphorbos überzeugen wollte, heiſst es in der Erzählung weiter, so begab er sich in den Tempel des Apollon zu den Branchiden, zeigte diesen jenes von dem Menelaos als Weihgeschenk aufgehangene, nun schon von Fäulniſs angegriffene Schild, und lieſs sie dasselbe an Zeichen wieder erkennen, die, wie nachher Hieronymus hinzufügt, bis dahin völlig unbekannt waren. Aus diesem Hermotimos wurde alsdann zunächst ein Fischer Pyrrhos von Delos und dieser wurde endlich in den Pythagoras versezt. — Wenn Aethalides als der behende Herold und Geschäftsträger der Argonauten von dem Apollonios aufgeführt wird, und dieser hinzusezt, daſs ihm sein Vater Hermes ausser der Unsterblichkeit noch ein stetes Bewuſstseyn seiner vorigen Persönlichkeit und Schiksale verlieh (οὐδὲ ψυχὴν ἐπιδέδρομε λήθη), so fügt er als Dichter auch noch die Bestimmung bei, daſs er abwechselnd einige Zeit unter den Verstor-

benen in der Unterwelt zubringen, eine andre dann wieder im milden Glanze der Sonne sich öffentlich zeigen und unter den Lebenden auf der Oberwelt weilen solle. Der alte griechische Ausleger dieser Stelle gibt sogleich die Zeit an, wie oft dies geschehen sey, und bemerkt, dafs er einen Tag auf der Erde, den andern im Hades zugebracht, und als ein μετεμψυχωθείς, wie dies die Philosophen lehrten, ein unauslöschliches Gedächtnifs an sein voriges Ich διὰ τὰς τοῦ Ἑρμοῦ βουλὰς empfangen habe. Nachdem er hernach den Glauben der Pythagoreer erwähnt, dafs des Aethalides unsterbliche Seele durch den Euphorbos in den Kretenser Pyrrhos, dann in einen Mann aus Elea (Ἠλεῖόν τινὰ) dessen Name unbekannt sey, und zuletzt in den Pythagoras selbst gekommen sey, führt auch er eine Erklärung des Pythagoras selbst in Beziehung auf die Seelen-Wanderung an. Nach Aethalides und Euphorbos sey er Ἑρμοῦ υἱὸς καὶ Σαμίας ἑταίρας gewesen, ehe er Pythagoras wurde. — Diese befremdende Erscheinung, dafs in diesen merkwürdigen Aeusserungen grade Hermotimos nicht genannt ist, statt dessen aber immer ein — Ungenannter angeführt ist, trift man zum Theil, obschon mit noch auffallendern Varianten, bei dem Gellius, oder vielmehr den vorerwähnten Peripatetikern wieder an. *Pythagoram vero ipsum*, sagt Gellius, *sicuti celebre est, Euphorbum primo se fuisse dictitasse; ita haec remotiora sunt his, quae Clearchus et Dicaearchus memoriae tradiderunt, fuisse eum postea Pyrandrum, deinde Callicleam, deinde feminam pulchra facie meretricem, cui nomen fuerat Alce.*

Finden sich ausser diesen leicht bemerkbaren Abweichungen in den übrigen, blos jene Auctoritäten wiederholenden, Schriftstellern einige Verschiedenheiten im Einzelnen, so sind diese theils unbedeutend, theils offenbar spätre Zusäzze oder Verwechslungen. Dahin ist es zu rechnen, wenn Ovidius als Dichter jenen geweihten Schild in den Tempel der Juno zu Argos im Peloponnesos, Tertullianus aber ihn in den berühmtesten Tempel des Apollon zu Delphi, versezt, wenn ferner Maximus Tyrius den Phrygischen Schild in den Tempel der Pallas Athene nicht nur als ἀνάθημα aufhängen läſst,*) sondern zu diesem Behuf sogar die vermeintliche Inschrift des Menelaos selbst wörtlich anführt, — wenn sie endlich in der Anzahl, Stellung und Bezeichnung der Namen aus einander gehen, mit denen sie den grossen Zeitraum von etwa sechs Jahrhunderten, von Euphorbos bis auf Pythagoras ausfüllten. Darin stimmen hingegen alle Schriftsteller, die den Pythagoras diese Wanderungen selbst erfahren lassen, überein, daſs sie in jener Reihe nie über fünf Mitglieder, auch nie andre Seelen-Behausungen als nur Menschen, nie Thiere aufführen (durch welchen Umstand die Wanderung edler Art erscheint), daſs des Pythagoras Seele von Euphorbos abstam-

*) Mehrere Priester kannten, um mich der Sprache eines gleich anzuführenden Schriftstellers (Phamenophis von Dornedden S. 126.) zu bedienen, das Subject, welches durch das Object des Schildes ausgedrükt wurde, daher dieser Schild bald da bald dort sich zeigte.

me, und dafs auch Pythagoras sich dieses Seelenwechsels bewufst gewesen und ihn selbst erzählt haben solle. Die nächste Veranlassung zu dieser Annahme läfst sich nun leicht schon in eben dem Lehrer des Pythagoras entdecken, der zuerst unter den Hellenen die Seelen-Wanderung geglaubt haben soll, im Pherekydes. Dieser sagt in einer Stelle, die uns eben das Scholion zu dem Apollonios aufbehalten hat,*) ὅτι δῶρον εἶχε παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης, τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν εἰς ᾅδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι.

Wenn nun auch allein Heraklides mit dem Tertullianus, Porphyrios und Diogenes, die von Jenem abhängen, den Hermotimos ausdrüklich in jener Reihe, welche des Aethalides Seele bis auf Pythagoras durcheilt haben sollte, anführt, so mufste er doch irgend eine Veranlassung dazu haben. Der Name desselben mufste, dies kann man freilich zunächst schliessen, so berühmt geworden seyn, dafs man ihn hier nicht einmal durch den Beinamen des Klazomeniers auszuzeichnen nöthig fand. Wegen dessen Weglassung dürfte man daher an der Identität der Personen in beiden Sagen-Folgen um so weniger zweifeln, da sie nicht allein das chronologische Datum im Aristoteles, der den Hermotimos vor Anaxagoras sezt, vollkommen bestätigt, sondern auch zu eben den Veränderungen, die seine Seele erfahren haben soll, so wie zu den übrigen Umständen pafst. Dafs jene

*) N. 73. p. 222. Fragm. Pherecyd. Ed. Sturz.

erstere Sagen-Folge noch über den ältern Plinius weit genug zurükgehe, dies läſst schon dessen Ausdruk *reperimus*, mit dem er dies Beispiel anführte, ahnden. Sind wir nun anzunehmen gedrungen, daſs beide Sagen-Reihen in ihrer jezzigen Form an Alter einander wenig nachgeben, so kann man kaum sichrer verfahren, als wenn man Beide aus einer gemeinschaftlichen frühern Veranlassung ableitet, und statt sie mit einander ohne Grund noch mehr zusammenzuschmelzen, den hier bemerkbaren Vermischungen nachgeht und sie so zu gegenseitiger Aufklärung und zu Entdeckung der Ursachen ihrer Richtung benuzt. — Möge insbesondere Heraklides noch so sehr durch Leichtgläubigkeit, ja sogar durch eitle Vermessenheit berüchtigt seyn, so weit ging er, nach dem, was sich erweisen läſst, am wenigsten, daſs er aus freier Hand baaren Unsinn zusammenstellte und erdichtete, wie man dies überhaupt wohl keinem ältern Schriftsteller ohne eine genaue und vorsichtige Prüfung absprechend beimessen sollte. Auch ihm muſsten Veranlassungen begegnet seyn, wie man sie ja auch an den seltsamsten Sagen wahrnehmen kann, und deren Aufsuchung die Sagen selbst oft erst allein anziehend macht. War ihm auch schon aus Platons*) Schule die Metempsychose eben so gedenkbar als die Zufälligkeit der Verbindung zwischen Körper und Seele, so konnte er auch noch als Zuhörer des sonst für solche Wanderungen der Seele nicht entscheidenden Aristoteles**) jene Vorstellungen wohl leicht eben

---

*) Man sehe dessen Phaedros, Phaedon, πολιτεία B. 10. *extr.*

**) Aeusserte doch auch Theophrastos jenen Hang zu aus-

so begünstigen, wie die beiden andern Aristoteliker, Klearchos und Dikäarchos. Zwar möchte man von dem Lezten hier keine Zustimmung erwarten, da er*) alle Arten von Divination aufhob; aber wir wissen auch, dafs er nicht nur die in Träumen und in ungewöhnlichen Ekstasen ausdrüklich ausnahm, sondern auch die Sage von des Pythagoras vierzigtägigem Fasten in einem Tempel kurz vor seinem Tode, und, was in Beziehung auf die obige Erzählung des Plutarchos noch wichtiger ist, von eben dem Orakel des Trophonios mehr selbst geschrieben hatte, in dem des Hermotimos Name etwas galt. — Der Wechsel der Namen überhaupt, den Hermotimos bei einigen Referenten dieser Sage erfuhr, kann uns hier eben so wenig als in der vorigen Sage befremden, ja er konnte hier desto leichter eintreten, je leichter man hier den Grund der Aufnahme mancher Namen vergafs; am wenigsten darf er aber zu dem Zweifel an der wirklichen frühern Existenz des Hermotimos veranlassen. Der Umstand, den man hier vielleicht benuzzen könnte, dafs Strabo eben da, wo er berühmte Klazomenier aufführen wollte, nur den Anaxagoras erwähnte, würde gegen die Zeugnisse früherer Schriftsteller Nichts, höchstens jedoch nur so viel beweisen können, dafs Hermotimos kein Klazomenier war, nicht aber, dafs er nie ge-

---

serordentlichen Kräften und zur Magie, den schon der persische Magier Osthan II. unter Alexanders Heere verbreitet hatte.

*) Vgl. *Cic. de Div. I, 3.*

lebt habe; um so mehr, da dort auch Artemon, der doch des Anaxagoras Zeitgenoſs und Landsmann und durch seine Erfindung berühmt war, übergangen ist.

Will man nun die Gründe ausmitteln, aus denen man dem Hermotimos einen Plaz in diesem vor-pythagoreischen Seelen-Wanderungs-Cyklus einräumen konnte, so darf man keine andern annehmen, als solche, deren Einfluſs sich in der Fortpflanzung ähnlicher Sagen zeigte. Da reihte man öftrer an alte ausgezeichnete Namen nicht nur alte, nur in dunkeln Ueberlieferungen erhaltene, Facta, sondern man suchte, auch für später umgebildete, mit Ideen-Versinnlichungen vermischte, Facta wiederum berühmte Männer der Vorzeit, und fand sie ausser andern Aehnlichkeiten auch leicht in ihren noch bedeutungsvollen Namen und deren Etymologie. Verstand man in den frühern Zeiten das Significante der Namen von selbst, so enthüllte das, was unverständlich geworden war, späterhin für die Sagen (bei den Hellenen vorzüglich seit den Sophisten) die etymologische Kunst. Sollte die Aufhellung der Wundersagen von Hermotimos von dieser Grundregel der historischen Hermeneutik eine Ausnahme machen? Daſs des Hermotimos Name schon alt sey, leidet keinen Zweifel. Wir kennen unter ihm nicht etwa einzig jenen so viel jüngern Stoiker, bei dem man an das wizreiche Buch des Lucianus von den Sekten erinnert wird, auch nicht den dem Zeitalter des Anaxagoras um so nähern Vater der Phokenserin Milto, jener Favoritgeliebte des Kyros, der ihren Namen nachher

mit dem der berühmtern Aspasia identisirte;*) schon als ein Favoritsclave des Xerxes wird ein Karier unter jenem Namen angeführt,**) den schon der Vater der Geschichte als ein Beispiel schändlicher Rachsucht aufgestellt hat. War nun der Name nicht unbekannt, wie bald konnte man ihn auffassen, wie viel geneigter ihn vor andern auswählen, je bedeutender er schien! Dies konnte er aber seiner Form nach eben so wohl seyn als die verwandten: Θεότιμος, Διότιμα, Ἐρίτιμος u. s. w. Hatte man aber mit Hülfe der Ableitung einmal aus Ἑρμότιμος einen Günstling des Hermes, einen Mann, den Hermes belohnt, beschenkt und auszeichnet, herausgebracht, wie viel liefs sich da weiter anschliessen! Nun hatten wir in eben der Sage der Pythagoreer, die wir aus dem Scholiasten des Apollonios bekannt machten, unsern Helden vermifst, statt desselben jedoch einen Andern ohne Namen und unter einer nur allgemeinen Bezeichnung gefunden. Und wie war dieser charakterisirt? Grade als Ἑρμῆς υἱός, eine Benennung, die durch das Eindrängen einer mythischen Person und grade in jenem Gliede nicht anders als auffallend seyn kann, die aber durch die Umschreibung unsers Hermotimos ihre volle Verständlichkeit erhält. Oder dürfen wir hier nur eine falsche Lesart finden? Desto besser, denn nun fänden wir unsern Hermotimos deutlich auch in einer andern, auch alten, Auctorität! Spielt aber Hermes nicht in eben die-

*) Plutarchos im Perikles Band I, S. 640. ed. Reisk.

**) Herodotos 8, 104—106.

ser Wanderungsgeschichte eine Hauptrolle? Steht er nicht oben an als des Aethalides Vater, und dies schon bei dem Pherekydes? Gab er nicht der ersten Seele das Bewufstseyn der Persönlichkeit wie der Vergangenheit bei allen ihren bevorstehenden Entschwebungen? Warum aber Hermes hier eingefügt wurde, das ist doch nicht schwer begreiflich. Man braucht ihn hier nicht erst als Symbol kluger Empfindsamkeit von dem ägyptischen Thoth abzuleiten, schon im Homeros trägt er als ἡγήτωρ ὀνείρων den Stab oder die Zauberruthe, um Schlummer und Träume zu spenden und die Seelen zur Unterwelt zu geleiten, kennt auch die Kräuter, die zum Aufruf der Todten dienen, wenn sie über die Zukunft zu vernehmen waren. In dem homerischen Hymnos handelt er sogar vor dem ihn beschenkenden Apollon als Gaukler und schlauer Künstler, schon da erhielt er, wenn auch nicht die unmittelbare Gabe der Weissagung, doch die Mören als weissagende Wesen zugesellt. Wie aber erscheint der Ψυχοπομπὸς noch späterhin? Bewirkt er nicht auch Auferstehungen und Todesrettungen? Ist er nicht auch den Schlummernden ein φύλαξ τοῦ ὕπνου? *) Und gaben ihm nicht namentlich auch die Pythagoreer eine Hauptrolle? Dafs er als Seelenbegleiter die Menschengeister aus allen Gegenden sammle und insbesondre die reinern höher führe, bemerkte schon Meiners als Pythagoreische Meinung. **)

---

*) Vgl. das Bruchstük des Apollodoros, d. Ausg. v. Heyne S. 1064. und diesen zu dem Virgilius Aen. 4, 238 f.

**) Gesch. d. W. I, 547.

Fand man einmal in dem aufgelösten Namen des Hermotimos einen Grund, ihn an die pherekydisch-pythagoreische Sage anzureihen, so konnte man das Locale, wenn es auch erst nur im Allgemeinen angegeben war, leicht individualisiren, und obschon nicht willkührlich erdichten, doch wahrscheinlich errathen. Die Weihung jenes Schildes an Apollon lag schon in dem Mythos, und selbst aus seinem entferntern und berühmtern Tempel zu Delphi konnten die Klazomenier sogar ein dorthin von Krösos geweihtes grosses goldnes Gefäſs in ihrem Schazze aufweisen.*) — Auch aus der Erwähnung der Branchiden in seiner Geschichte lieſs sich schon schliessen, daſs man ihn zur Zeit der Bildung jener Sage ziemlich weit über den Anaxagoras zurüksezte. Es war ja Xerxes, welcher den Tempel zu Didyme bei Miletos in Ionien, der anfänglich dem alten weissagenden Branchos, Apollons Sohn, dann dem Apollon Didymeos**) geweiht und eben durch ein Orakel berühmt war,***) vermittelst einer von den Abkömmlingen oder Priestern des Branchos begangenen Verrätherei, welche erst zu Aristoteles Zeit von Alexander durch Zerstörung ihrer Stadt gerächt wurde, plünderte und verbrannte. Schon von der Zeit dieser persischen Tempelstürmerei an war ihr

*) Herodotos, B. 1. K. 51. S. 24. Wess.

**) *Mela I*, 17. *Suet. Calig.* 21. *Curt.* 7, 5, 28.

***) *Plin. H. N.* 5, 31. *T. I. p.* 278. *Lucian.* Ψευδομάντις *p.* 207. *T.* 2. Περὶ του οἴκου. *p.* 190. *T.* 3. *Orig. c. Cels.* 7, 3. *Stat. Theb.* 3, 479. und dort *Lutatius*.

Orakel verschwunden und die heilige Quelle vertroknet.*) — Daſs Hermotimos auch in dem böotischen Orakel eines andern Sohnes des Apollon, des als Wahrsager gleich berühmten Heros, Trophonios galt, konnte am besten der Böotier Plutarchos wissen. Der Grund der Erwähnung lag aber in jenen dem Hermotimos zugeschriebenen Entzückungen, da man in jener Höhle bei Lebadia ebenfalls Ahndungen und grade im Schlummer träumend erhielt, wie man schon aus Pausanias weiſs und wovon Dikäarchos vielleicht noch mehr zu sagen wuſste. Erhielt doch sogar der in der Unterwelt wirkende Hermes selbst den Beinamen Trophonios.**) — Des Hermotimos Tod wurde auf eine ähnliche wundervolle Art herbeigeführt, wie er Manchen in des Trophonios Höhle erschienen war; seinen Ahndungen sollte ebenfalls durch Verrätherei ein Ziel gesezt worden seyn, wie dem Orakel der Branchiden aus ihrem eignen Mittel; seine Seele endlich, auf welche der Samier Pythagoras oder — eine samische Hetäre — nach einer andern, oben angeführten, Sage — harrte, durch Kanthariden entfesselt und vom Körper völlig geschieden werden, die wir wohl auf eben dem Samos am natürlichsten suchen dürfen, welches man in der Zeit der Ausbildung dieser Sage seit den harten Angriffen des Perikles auf jene Insel eben sowohl als ein Opfer von feindlich gesinnten Klazomeniern (Artemon oder gar Anaxagoras) als

*) Strabo 17. p. 1168. vgl. 14, p. 941.

**) Cic. N. D. 3, 22.

der Aspasia betrachten konnte.*) — Wäre hier der Ort, mich über die Geschichte des Glaubens an Desorganisation aller Art so wie der Mantik und Nekromantik zu verbreiten, in welcher Dale so unkritisch verfuhr, so würde es nicht an Parallelen fehlen. Doch glaube ich hier noch besonders an das blos erinnern zu dürfen, was die Γοητεία aller Art und in ihren mannichfaltigen Formen war und wirkte, bei deren Beobachtung man gewifs eben so die verschiedenen Zeit-Epochen und Local-Modificationen unterscheiden mufs, als jene psychologisch nicht unerklärbaren unwillkührlichen Exaltationen der Einbildungskraft der frühern Enthusiasten und die Mummereien der spätern Gaukler von den nachherigen Erklärungen jener natürlichern und dieser künstlichern Erscheinungen zu trennen sind.**) Es sey genug, zu bemerken, dafs man die Spuren solcher Schauspiele bei den Hellenen weit genug ver-

*) Die Ausleger des Plinius schweigen über die Kanthariden. Ich lege das Datum im Strabo. B. 14. S. 947. zum Grunde, welcher ein Vorgebirge Kantharium auf Samos erwähnt.

**) Ich erinnere hier an eine Aeusserung des scharfsinnigen H. A. Pistorius zu De Brosse über den Dienst der Fetisch-Götter (Berl. 785. S. 246.) „Durchgehends und zwar bei den entferntesten Völkern sieht man die Wahrsager sich als Wahnsinnige gebehrden, solche gewaltsame Bewegungen und Verzückungen machen, dafs sie zulezt in eine Art von Betäubung und Ohnmacht hinsinken und nur in diesem Zustande der Selbstvernichtung werden sie des höhern Lichts gewürdigt. Vgl. Scheffer *Hist. Lapp.* c. 11. und Huet *Quaest. Alnet.* 2, 7. wo auch Hermotimos aufgeführt ist.

folgen und nach ihrer Verbindung, in welche sie von Zeit zu Zeit mit ausländischen Völkern traten, nicht undeutlich berechnen könne. Nur von dem homerischen Proteus bis herab auf den Apollonios von Tyana, welch eine Charakteristik von mehr oder minder unserm Hermotimos ähnlich gebildeten Gemälden bietet sich an! Dies verdient aber jezt wenigstens besondre Erwähnung, daſs die Meisten von diesen Wesen, welche bald der Glaube der Vorwelt, bald die Phantasie der Dichter, bald die Schwärmerei der Mystik höher emporhob, eben so wie Hermotimos vornehmlich Ankündigungen physischer Veränderungen von sich hören liessen. Wie schon jener eben genannte alte aegyptische Meer-Heros als seekündiger Seher in der vierten Rhapsodie der Odyssee dem Menelaos ankündigte, ob dieser sich eine glükliche Heimfahrt versprechen dürfte, so liessen sich noch ausser seinen Metemsomatosen in seiner Scheu vor Ueberraschungen Andrer, welche sein Divinationsvermögen erproben wollten, in seinem Schlummer, bei dem jene Belauschung von Fremden allein möglich ist, ja wohl in dem gleichen Bezwinger des Aethalides Aehnlichkeiten genug mit Hermotimos wahrnehmen. Gleiche Verwandlungen aus spröder Weigerung begann nach Pindaros die thessalische Thetis. *) Doch Ionien sah auch in den persischen Magern solche Erscheinungen. Diese traten zu eben des Xerxes Zeit, der den Branchiden Gehör gab, als Beschwörer der Stürme auf: καταειδόντες γόησι τῷ

*) Ισθμ. 8, 58.

ἀνέμων' sagt von ihnen Herodotos.*) Wurde ferner nach einigen, oben abgedrukten, Nachrichten der vermeintliche Erfinder der Idee des wahren Gottes selbst für einen Gott gehalten, so kann man zwar diese Vergöttlichung des Mannes vermittelst seiner Divinationskraft einigermassen auch im Proteus, ob dieser gleich im Hesiodos noch kein geborner Gott ist, im Aufkeimen finden, doch trift man in Platons Zeitalter diese Ansicht noch voller ausgebildet an. Lesen wir nur jene, sprechende Schilderung in der Platonischen Republik**) wieder, wo der Philosoph die verschiedenen Gestaltungen, Umwandlungen und Abwesenheiten des γόης benuzt, um darzuthun, so könne kein Gott handeln, so könnten auch, wie er ausdrüklich hinzusezt, Proteus und Thetis sich nicht umgestaltet haben. War es wohl aber ein Wunder, wenn ein Heraklides von den reinen, doch bildlich ausgedrükten Ideen seines ersten Meisters Platon minder gerührt wurde, als von der Schwärmerei desselben, mit der er durch sein Leben unter Pythagoreern noch stärker tingirt war, wenn er durch manchen Tadel, den Platon von dem Aristoteles erfuhr, verführt, den Pythagoras wieder unwillkührlich erhob? Wurde der Lezte einmal als ein ehrwürdiger γόης***) betrachtet, wußte man sogar anzuge-

*) B. 7. K. 45. S. 595. Wess. Vgl. die Ableitung im Suidas, v. Γοητεία. T. 1. p. 490. Küst.

**) B. 2. S. 153. *Vol.* 6. *Bip.*

***) Man sehe über die γοητεία des samischen τερατουργὸς den Lucianus in πλοίῳ T. I. p. 542. und Ἀλεκτρυών. T. 2. p. 708.

ben!„ wie seine göttliche Seele nicht nur eine Metempsychose gelehrt, sondern auch an sich selbst erfahren, wie bald konnte man ähnliche Helden nennen, in denen sie auch schon vorher geschwebt und gewirkt habe. Es bedurfte nur solcher äussern Veranlassungen, als dunkler Orakelsprüche, aufgefundener, etwa missverstandener, Weihgeschenke, Sagen von Priestern an ehrwürdigen Tempeln, besonders des Apollon, der schon so manche Männer als Weise ausgezeichnet hatte, und man kann sich die Aufnahme des Hermotimos eben so wohl als das Daseyn von Varianten in diesen Erzählungen verdeutlichen. Je mehr Geschmak man einmal an einem excentrischen Denken, Fühlen und Leben als an einem blos menschlichen gewonnen hatte, mit desto höherer Andacht sah man gepriesene Männer der Vorwelt an, wenn man in ihnen nicht blos ruhige Denker, sondern über sich selbst erhabne und der Gaukeleien kundige Weise ahnden konnte. Sehr wahr sagt daher einmal Lucianus: *) Πιθανωτέροι γὰρ οἱ γόητες οὗτοι πολλάκις τῶν ἀληθῶς φιλοσοφούντων. Die Vergegenwärtigung ähnlicher ruhmvoller Erwähnungen in verwandten Beispielen wird dies bestätigen. Man denke nur namentlich an den Prokonnesier Aristas, dessen Seelenreisen und Verehrung sogar Herodotos erzählt, der bei Strabo im vorzüglichen Sinne ἀνὴρ γόης heisst und späterhin ebenfalls als Denker und Philosoph gepriesen wurde, wie er überhaupt bei allen widersprechenden Sagen von ihm dennoch dem Hermotimos in vielen ähnlich geschildert wird; an einen

*) C. 42. p. 610.

Epimenides von Kreta, einen Kleomedes von Astypaläa, einen Abaris aus Skythien und an ähnliche Helden der Vorzeit, die noch dazu beinahe von allen Schriftstellern von Plinius an in Gesellschaft des Hermotimos aufgeführt werden; und man hat die Tendenz des bildenden Zeitgeistes in einer Reihe ähnlicher Sagen vor sich, zugleich aber einen Schlüssel mehr für ihre Dunkelheit.

Staunte man so in frühern Zeiten weit mehr wunderbare Ereignisse und Schiksale als auffallende Meinungen in berühmten Männern an, zog man sogar in den Weisen mehr ihre kühnern Phantasienspiele als ihre glüklicher treffenden Reflexionen und einzelnen helleren Vorstellungen hervor, wie manche ächte Erfindung mufste da verschwinden, wie weit öftrer aber der Ruf der Weisheit auf Menschen übertragen werden, in denen wir sie auf keine Art entdecken können! Wie, wenn ähnliche Mifsdeutungen und Vermischungen auch über die Sagen-Reihen unsers Hermotimos walteten, wie wenn diese das alte ächte Gepräge seiner geistigen Wirkungen nur verwischt, obschon nicht völlig unkenntlich erhielten, wie wenn wir noch durch einen festern Blik auf diese, nun von ihren willkührlichen Verbrämungen und Nebenzügen befreiten, Ueberlieferungen die wahre Geistes-Physiognomie des Mannes entdecken könnten, und statt seine Sagen zugleich mit ihrer Form zu gläubig zu umfassen, oder sie mit dem Lucianus als ersonnenes Mährchen zu betrachten, die goldne Mittelstrasse wählten und eine ächthistorische Grundlage voraussezten? Der kritische Ausleger darf jedoch weder ängstlich streng

jeden Umstand ausdeuten, noch durch grundlos erdichtete Zwecke verschönern. Er darf daher weder den Charakter jener einzelnen Männer, in denen dieselbe Seele gestrebt und gewirkt haben sollte, so buchstäblich nach seiner Gleichartigkeit und wechselseitigen Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ausrechnen und schäzzen wie Tertullianus, noch auch den schönen zarten Sinn, zu dem Horatius die Sage in Hinsicht auf die Unvermeidlichkeit des Todes benuzte und verband, da auffassen, wo er nicht als idealisirender Dichter seiner Willkühr den vorhandenen Stof zu unterwerfen hat, sondern sich an ihn anschmiegen und in eine fremde Denkart eingehen muſs. Dann läse er aus der geschmükten Ueberlieferung gleichsam, um mich eines neuern Ausdruks zu bedienen, Ausdrücke der mnemonisirenden Schrift oder Objecten-Sprache,*) welche die wahre Ideenreihe ahnden liesse, dann ahndete er in der äussern Mimik und der mit sich selbst kämpfenden bildlichen Sprache der wirkenden Person die innern Gedankenbilder, wie sie unter dem Einflusse einer noch ungeregelten Phantasie in so viel früherer Zeit allein erscheinen konnten. Nur so, dünkt mich, lassen sich für Hermotimos einige eigenthümliche Behauptungen noch aus den Sagen-Trümmern ret-

*) In Dornedden's Phamenophis oder Vers. einer neuen Theorie über den Ursprung der K. und Mythologie, Gött. 1797. S. 94. einer prüfungswerthen Kritik der sogenannten frühern Mythik und des spätern Allegorismus nach ihren oft in einander laufenden Scheidungslinien, fand ich ohnlängst die pythagoreische Metempsychose auf ähnliche Weise angesehen.

ten, nur so viel dürfte aber auch in diesen noch lesbar seyn: a) Die Ursache der Bewegung und des Lebens des Körpers ist die Seele, die ihn einer dumpfen, starren Ruhe Preis gibt, wenn sie sich von ihm entfernt, die aber auch den trägen Stof wieder belebt und seine Naktheit bekleidet, wenn sie in ihn zurükkehrt und in ihm wirkt. b) Die Seele vermag die Folge und den regelmässigen Gang physischer Veränderungen zu ahnden und aus einem höhern Standpunct vorauszubestimmen. c) Die Seele hat die Kraft, sich über den Körper zu erheben, ausser und ohne ihn Anschauung und Gehörsensationen zu erhalten und sich ihrer bewufst zu werden.

Darf man diese Voraussezzungen und diesen Glauben aus der zuvor geläuterten Sage ziehen, darf man sie in einem weitern Sinne und mehr im Grossen fassen und statt des Körpers — die Körperwelt denken, finden wir dann nicht grade eben die schon oben aus dem Aristoteles für Hermotimos ausgezogenen drei Sässe auch hier wieder? Wollte man noch aus dem Umstande, dafs seine Seele, nach des Plinius Darstellung, wieder in den Körper wie in ihre Scheide zurükkehrte, die weitere Folgerung ziehen, er habe der Welt eine Art von Seele gegeben, ein Princip der Bewegung innerhalb der Materie angenommen und sich von den milesischen Philosophen nur wenig unterschieden, so würde dies die Wahrheit der Ansicht noch nicht aufheben. Eben dieser Zug könnte zu den spätern Entstellungen gehören, aber er könnte eben so wohl seine nahe Beziehung haben. Wird es nicht auch

hierdurch noch wahrscheinlicher, dafs wir den Hermotimos noch vor dem Pythagoras zu sezzen haben? Und hatte er nicht mit dessen Lehrer, Pherekydes, mit dem ihn schon Tertullianus in dunkler Ahndung vergesellschaftete, nicht blos in ähnlicher Zeichensprache und einem sogenannten mythischen Ausdruk seiner Vorstellungen, sondern auch in der Ueberlieferung als Wahrsager und auch nach dem Tode verehrter Mann eine weit sprechendere Aehnlichkeit, als mit dem so durchaus nüchternen Anaxagoras, von dem er schon darum weiter abstehen müfste? Würde es aber dann nicht schon Verdienst genug seyn, wenn Hermotimos das vermifste Mittelglied zwischen denen wäre, die bei einem Urstof und bei materiellen Ursachen verweilten, und diesen, die sich zu einer wirkenden, ausserweltlichen, immateriellen und verstandvollen Ursache erhoben? Die von ihm versuchte Auflösung des Problems über die lezten Bedingungen der Veränderungen der Materie so wie aller Erscheinungen würde dann eine deutlichere Ahndung des Gesezzes beglaubigen, nach welchem der menschliche Verstand für jede erfolgte Begebenheit ein Vorhergegangenes annimmt. Man würde dann sehr bald an jene Meinung erinnert werden, welche Aristoteles einmal*) unmittelbar mit dem eben da dem Anaxagoras zugeschriebenen Grundsazze verbindet, ohne ihre besondern Bekenner namentlich aufzuführen, die er aber durch das Kennzeichen charakterisirt: *οἱ τὴν ψυχὴν αἰτίαν ποιήσαν.*

*) *De An.* 8, 9. p. 592.

Man wird die angedeutete Umwandlung und Einhüllung der für den Hermotimos zu gewinnenden Lehrsäzze in eine so fast mystisch erscheinende Sagenfolge desto weniger unwahrscheinlich finden, je mehr man vorher das Zufällige und Angedichtete davon geschieden hatte, je weniger man aber auch mit dem Gange der wechselseitigen Umdeutungen und Verknüpfungen von Ideen und Ereignissen unter den Griechen unbekannt ist. Der schon vorher angeführte, mit Hermotimos Manches in der Sage gleich habende, wandelbare Proteus kann auch hier ein auffallendes Gegenbild liefern. Derselbe Allegorist Heraklides, der von des Hermotimos Seele zu erzählen wufste, bemerkte von Proteus, dafs dieser selbst den rohen Urstof bedeute, der sich in die Elemente entwikle. Dagegen finden wir noch eine auffallendere späte Umdeutung jenes Mythos unter den orphischen Hymnen.*) Dort wird Proteus angerufen:

— πρωτογενῆ, πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν,
ὕλην ἀλάσσων ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφοις.

— „Welcher, zuerst gezeugt, der Natur Anfänge geordnet,“
„Wandelnd den heiligen Stof in vielgestalteter Bildung.“

Gleich darauf wird ihm auch noch sein hohes allumfassendes Ahndungsvermögen zum Preise angerechnet.

So wenig aus jener Stelle der Metaphysik erwiesen werden konnte, dafs Hermotimos sich das

---

*) H. 24. p. 216. Gesn. Vgl. Vofs Myth. Br. 2, 201.

weltbelebende Princip als völlig mit der Materie unvermischt und ihr nie inwohnend gedacht habe, so offen ist das Resultat, daſs er zwar als Vorbereiter einer verständigen wirkenden Ursache in Ionien gelten könne, daſs er jedoch weiter, als man bisher sich gestehen wollte, von Anaxagoras abstand. Seine unmittelbare Verbindung mit diesem Weisen kann uns in der Aeusserung des Aristoteles eben so wenig befremden, als die dortige Zusammenstellung des Homeros und Hesiodos mit Thales und Parmenides diesen ihre besondern Verdienste streitig machen kann. Jene Verbindung, ja, wenn man wollte, Vermischung des Hermotimos und Anaxagoras wird aber leicht erklärbar durch die Verwandtschaft, welche sich zwischen Beiden entdecken läſst. Beide als Klazomenier gepriesen, Beide ähnlich scheinend in der Stimmung, insofern hoher Enthusiasmus für Wahrheit, dort aus reinern Vernunft-Ideen, hier aus einer beflügelten Einbildungskraft entsprossen, dem flüchtigern Beobachter gleich erscheinen konnte, Beide, obschon in verschiedenen Aeusserungen, Freunde eines beschaulichen Lebens, Beide zuweilen Weissager, Beide endlich einem gewaltsamen Tode bestimmt, und noch nach demselben durch errichtete Altäre verehrt. — Demohngeachtet reicht diese zufällige, grössere oder geringere, mehr oder minder factisch begründete Aehnlichkeit noch nicht hin, dem grossen Anaxagoras das Lob der Neuheit seiner Behauptungen im Ganzen abzusprechen, oder ihm mit der feinen Unterscheidung, welche Buhle benuzte, nur die Entdeckung und dem Hermotimos die Erfindung zuzueignen. Den Preis der Indivi-

dualität der Behauptungen kann man ohnehin einem Denker, wäre er auch nicht der unabhängigste, nie versagen, den Preis der Eigenthümlichkeit nur dann, wenn eine blinde Nachbeterei oder gar ein dreustes Plagium besser erwiesen werden kann, als dies Demokritos von dem Anaxagoras vermochte, aber auch den höchsten Preis, ich meine den der Originalität, wird man dem Anaxagoras ohne Unbilligkeit nicht versagen dürfen. Ist die Darstellung, die ich anderswo von seinem Ideengange gegeben habe, richtig und auf sorgfältige Vergleichung seines Zeitgeistes und der ihm etwa bekannten Vorzeit gegründet — wozu ich noch einige besondere der Bemerkung werthe Veranlassungen aus seinem so einzigen Zeitalter und zur Erleichterung des möglichst klaren Eindringens in seinen Geist und Charakter zu fügen gedenke, auf die ich in jener Untersuchung nur erst anspielen konnte, — so würde man dem Manne, der einen so festen und freien Gang bei seinen Forschungen wählte, der die einzelnen Theile seiner Untersuchung in so nothwendige Verbindung sezte, dessen ganze Ideenreihe endlich so ganz das Gepräge seines Geistes, den Charakter seiner historisch erweislichen und psychologisch erklärbaren Stimmung an sich trug, höchstens nur aus demokriteischem Scherz oder aus einer den Atheniensern eigenen abergläubischen Verblendung das Verdienst der ersten Behauptung einer von der so vorgestellten Materie so getrennten, so reinen, so mächtigen und sie so ordnenden und überhaupt so viel deutlicher als Kraft gedachten und bei der Erweiterung der Naturkenntnisse und der deutlichern Ahndung der Naturgränzen von der

Welt abgesonderten, selbst sondernden Vernunft dem Anaxagoras absprechen können. Ja dies würde ihm durch einen Blik auf den innigen Zusammenhang seiner Lehren unter sich und mit den Anlagen seines Geistes sogar dann noch gesichert bleiben, wenn Hermotimos namentlich und buchstäblich den Νοῦς als Beweger, Scheider und Ordner des Ganzen gedacht hätte, wenn man des Hermotimos Seele auch auf Anaxagoras in einem noch höhern Sinne als dort auf Pythagoras übergegangen annehmen oder ihm die Ehre des Vorrangs auf ähnliche Art rauben wollte, wie es Wolf in seinem *Manichaeismus ante Manichaeos* oder Walch in seinem *Pelagianismus ante Pelagium* und ähnliche Vergleicher versuchten. Sollte daher auch die Verbindung des Anaxagoras mit dem Perikles seinen Ruhm leichter gefördert haben, so würden ihm doch die Trümmer seines Werkes, die wir noch in den Commentarien eines so vorzüglichen Auslegers des Aristoteles zerstreut anschauen, ein bleibenderes und redenderes Denkmal in der Geschichte gestiftet haben, als ihm in jenen blühenden Zeiten der bildenden Kunst selbst ein andrer berühmter, dem Perikles auch werther, Zeitgenoſs, Phidias, je hätte stiften können. Hatte er aber selbst noch jenen Νοῦς weder zu einem Schöpfer der Welt, noch zu einem moralischen Gesezgeber und Weltregierer, mithin noch nicht völlig zu dem wahren Gott erhoben, so nannte er ihn ja auch nie Gott, und über den Verlust seines ganzen Werks kann uns, nächst der schönen Hofnung dessen Reste vielleicht bald von einer geübten Hand

und einem geschätzten Kunstrichter zusammengesetzt zu sehen, nur die hohe Ueberzeugung erheben, daſs wir für den Glauben an eine so erhabene und heilige Gottheit eine nähere Quelle in uns selbst bewahren.

Ideen

zur

Geschichte der Philosophie.

Zweite Abtheilung.

Anaxagoras
aus Klazomenä
und sein Zeitgeist.
Eine
geschichtliche Zusammenstellung *).

Konnte durch den vorigen Versuch die Entscheidung erleichtert werden, wie viel oder wie wenig der berühmte Klazomenier seinem angeblichen Landsmanne Hermotimos verdanken mochte, so ging das Hauptziel der frühern Forschungen über die innern Quellen der Anaxagoräischen Weltlehre **) auf eine Entfaltung derselben aus dem Geiste ihres Urhebers selbst, oder auf Ergründung des ursprünglichen Zusammenhanges seiner Ideenreihe und die psychologische Enthüllung der nächsten Veranlassungen, welche seine Denkkraft so heben, leiten und bestimmen konnten. Die gegenwärtige Abhandlung sollte das, was für jenen kühnern Naturweisen nur erst begon-

*) Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie 1799. St. 10. S. 160. f.

**) *De Anaxagorae Cosmotheologiae fontibus* 1797.

nen werden konnte, nun so viel als möglich ganz thun, und somit einige Umstände und Bedingungen ins Licht sezzen, welche mit der gesammten innern und äussern Thätigkeit desselben bald in näherer bald in mittelbarer Berührung standen, die aber am kürzesten und schiklichsten unter dem Namen seines Zeitgeistes zusammengefaſst werden konnten.

Es gibt für die Geschichte der Philosophie meiner Ansicht nach einen zwiefachen Pragmatismus. Der Eine könnte der allgemeine heiſsen, vermöge desselben man die Entstehungsgründe der Uridee und Urgestalt eines Systems aus den bekannten Naturgesezzen der menschlichen Seele ableitet und erklärt und seine besondern Erweiterungen ebenfalls auf die nothwendige Folge jener innern Erscheinungen zurükführt, in denen sich am Ende die Menschheit überall wieder findet. Wenn ich davon noch den besondern Pragmatismus jener Geschichte unterscheide, und diesen vornemlich in dem Zeitgeiste aufsuche, so denke ich mir ihn zwar allerdings auch in enger Verbindung mit jenen Entwiklungsgesezzen, nur verfolge ich hier mehr die nächsten und eigenthümlichen Eindrücke, und die erste Form, in welcher jene zuerst in die Seele drangen, und schlieſse oder ahnde, wie sie die freie Selbstthätigkeit des Geistes richten und bilden, niederdrücken oder erheben, fesseln oder fortreissen konnten. Wenn ich dort mit ihm dachte, so wünschte ich hier mit ihm zu leben, wenn ich dort mehr das innere Heiligthum der Ideen anzuschauen strebte, wie sie schon sein heissen konnten, so wende ich mich nun zu dem Schauspiele

hin, wie sie würden, und was Er durch sie würde, so fasse ich ihn mit einem Worte nicht mehr allein wie dort als denkenden Menschen, welcher als solcher der Welt gehört, sondern als Erscheinung einer gewissen Zeit, als einen Sprössling, ja, wo es die Geschichte fordert, als ein Opfer derselben. Die herrschenden Bedürfnisse, Meinungen und Grundsäzze, die einheimische und fremde Denkart, der vorhandene Natursinn und Menschensinn, der Charakter der Nationen, unter denen er lebte, der religiöse und philosophische Geist, der ihn in eine niedere oder erhabnere, begränztere oder weitere Sphäre führte, — diese miterziehenden und mächtig andringenden Bedingungen, unter denen auch der originellste Geist steht, deren Einflüsse er zwar mit besonnener Erhebung leiten, jedoch nie völlig verdrängen kann, diese umfassen den Zeitgeist, den nach seiner Ansicht im Grossen auch Anaxagoras mit seinen Zeitgenossen gemein hatte. Aber es wird nun weiter überall möglichst die hervorstechende Art, auf welche, und der Grad, in dem jenes fixirte Zeitalter auf ihn insbesondere einwirkte, so wie die Gewalt angedeutet, mit welcher dessen Geist einem Manne von diesen Anlagen und Richtungen der Seele, diesem Schiksale, dieser engern oder losern Verbindung mit gewissen Erscheinungen desselben begegnen oder widerstehen konnte, und man erhält so Seinen Zeitgeist. Und vorzüglich dieser Lezte ist es, welcher an die Stelle der billig verdrängten, unkritisch gehäuften und zweklos verbundenen biographischen Notizen als individueller Pragmatismus treten darf, wofür sich aber auch nach den anerkannten

Verdiensten achtungswerther Forscher noch Manches ohne Anmassung wünschen, noch manche einer nähern Beleuchtung werthe Seite enthüllen läſst, die in einer Monographie am schiklichsten und eindringendsten dargestellt werden kann. Indem sich durch eine solche festere Rüksicht auf Einen Zeitpunct das wahre Eigenthümliche eines ihm Verwandten reiner ergeben muſs, so gewinnt man nicht nur eine anschaulichere, anziehendere, vielseitige und doch nur zeitmässige Ansicht so mancher uns nicht wenig fragmentarisch überlieferter Thatsachen, sondern auch, was mir noch wichtiger scheint, das sicherste Verwahrungsmittel gegen Entstellung fremder und älterer und Einmischung späterer und eigner Vorstellungen. Eine solche Ausstellung eines, gleichsam individualisirten, Zeitgeistes darf man aber, wo nicht überall, doch am meisten da erwarten, wo in der philosophirenden Welt eine Epoche machende Begebenheit eintritt, wo dieselbe sogar, wie hier, mit einer Nation zusammenfällt, welche, reizbar wie die Griechen und durch den Zeitgeist überall besonders stark und schnell elektrisirt, wie die Athenienser, auch noch auf einer Stufe der Bildung stand, wo der Reiz der Neuheit mit dem noch bestehenden innigern Bunde aller Arten von Wissenschaft und Aufklärung zusammenwirkte, und wo das Geben und Nehmen nicht nur in Hinsicht auf begünstigtere Ausprägung des Menschen-Charakters, sondern auch für Begrifsläuterungen und die Stimmung des Menschen-Geistes so gesezgebend für folgende Zeiten wurde.

Wie konnte also wohl Anaxagoras von seinem Zeitalter bestimmt werden, wiefern er auf dasselbe zurükwirken? Wie erschienen dem Manne seine Zeitverwandten und wie erschien er ihnen? Was an ihm konnte diese zur Aufmerksamkeit, zur Theilnahme reizen, was sie befremden? Was hatten, zeigten, gaben ihm etwa seine Nationalen und Nichtnationalen, was ihn als Griechen, als Klazomenier anziehen konnte? Wie faſsten sich Beide einander, wie er namentlich den Glauben des Volks, wie dessen Vertreter ihn? Stand sein System für seine Mitwelt noch im Nebel, erschien er mit ihm über sie erhoben wirklich noch zu früh und ohne Werth für sie, oder stand es gar nur für eine späte Nachwelt reiner, unverkannter da? Und wenn man es endlich in der Gährungszeit seiner Entstehung minder achtete oder lauer und befangener würdigte, lag dies nur an seiner Zeitgenossen Gemüthsart oder auch an ihm? — Diese und ähnliche Fragen waren es, welche dem Verf. in dieser Abhandlung im allgemeinen vorschwebten. Indem er es aber unternimmt, zu ihrer Beantwortung an seinem Theile möglichst beizutragen, so gesteht er sich bald und willig, daſs er nur schüchtern an die Entschleierung des Zeitgeistes sich wagen könne, der überall etwas so Zartes, oft Geheimniſsvolles oder aus so leisen Fäden Gewobenes ist, und meist so still und fast unmerklich fortschreitet, daſs er aber eben daher entweder das Bekanntere nur geprüfter oder das minder Betrachtete, oft dürftig wie er es fand, nur nach seiner Absicht geordneter, versprechen dürfe.

Gehet man zunächst von dem Puncte der Erde aus, dessen Einflüssen der Sohn des Hegesibulos zuerst hingegeben war, und verweilt zuvörderst bei dem Alter des Lebens, wo die äussern Eindrücke ohnehin lebendiger wirken und bleibender haften, so kann man die schon von dem Herodotos so reizend geschilderte Lage Joniens wie die üppige Fruchtbarkeit Lydiens als die Wege nicht blos vielseitig erregter Bedürfnisse, vollends bei nicht unbegüterten Eltern, sondern zugleich auch eines früh gewekten und regsamen Natursinnes ahnden. Wenn die Verwüstungen, welche sein Vaterland geisselten, nicht schon dem Knaben Entbehrung empfehlen konnten, so mußten wenigstens dem Jünglinge Ruhe und Ordnung theurer werden, wenn er die Folgen des Mangels an besonnener Ueberlegung (ἐκπλώσαντες ἐκ τοῦ νέου sagt von ihnen Herodotos 6, 12.) in dem Unglük schwelgerischer Mitbürger erblikte, welche die unterlassene Vereinigung Aller zu Einem Sinne gegen die Perser so hart büßten. Die Eroberung seines berühmten und durch beträchtliche Schäzze ausgezeichneten Geburtsortes *) entschied nach der muthlosen Verzweiflung des Milesiers Aristagoras überdies das Schiksal von Ionien. Möge ein der Athene geweihter Tempel in Klazomenä seinem Gefühle jezt noch nicht so bedeutend gewesen seyn, als es seinem abstrahirenden Verstande einige Eigenschaften der Göttin oder selbst der ominöse Name ihrer dortigen Priesterin,

*) κλαζ., jezt Kelisman. S. *Cellarius Not. O. a. T.* 2. p. 63. Schwarz. Mehr findet man bei Herodot. 1, 16. 51. 2, 178. vgl. Thukyd. 8, 14.

Hesychia, bald den unruhigen Atheniensern werden sollte; dennoch empfing sein erwachter Natursinn durch die gebirgigten Umgebungen des Orts einen Reiz und eine Richtung mehr, wie er denn nach des Philostratos Versicherung schon den nahliegenden Berg Mimas zu Beobachtungen des Himmels benuzte *). Die sich auch in seinen Schriften noch verrathenden Reflexiónen über die Sprache und ihren Gebrauch mufste schon das Zusammentreffen so mannichfaltiger Nationen in seiner Nähe und selbst das Abweichende der Mundart der Klazomenier von andern Ioniern (nach Herod. 1, 142.) eben so glüklich einleiten, als es in demselben Zeitalter lag, die Sophisten zu den ersten Sprachphilosophen zu bilden. Seine Umdeutung des Ursinnes der homerischen Gesänge konnte schon theils durch den klazomenischen Aufenthalt des damals von Ephesos vertriebenen und verrufenern Jambendichters Hipponax, welcher jene Gesänge schon vor ihm, wenn auch auf seine Weise, travestirte, theils durch den eingebornen Klazomenier und ihm auch nachher noch nahen Zeitgenossen Artemon veranlafst werden, von welchem lezten man noch eine eigne Schrift über den Homeros anführt **). Hatte doch dieser Lezte überdies durch Erfindungen, welche ein Perikles zu schäzzen wufste, die Belagerung von Samos entschieden, Erfindungen, die eine Kenntnifs der durch mechanische Werkzeuge

*) Leb. d. Apoll. 2, 2. Ueber das erstere Datum Plut. Leb. d. Nikias, S. 366. Reisk.

**) *Suid. Art.* Ἀρτέμων. Vgl. *Fabric. B. G.* 2, 113. und 123. mit 1, 550. Harl.

erreichbaren Bewegungen voraussezzen und leicht von Anaxagoras zu grössern Zwecken benuzt werden konnten *).

Doch bietet ein Blik auf das zweite freigewählte Vaterland unsers Weisen, auf das eigentliche Griechenland noch andre Erscheinungen dar, deren Gleichzeitigkeit mit ihm in dem Grade Aufmerksamkeit verdienen, in welchem sie mit seinem Denkkreise zusammenhingen. In jenem denkwürdigen Moment, wo Kleinasien, Unteritalien und das eigentliche Hellas sich einander brüderlich zu nähern und zu Einem Interesse zu vereinen schienen, strebten insbesondere die ungleichartigern Theile des Lezten mehr nach Einheit und gestalteten sich durch das regulirende Uebergewicht, welches Athen erhielt, leichter zu einem Ganzen, wie Herodotos treffend bemerkt (Ἕν τι γένοιτο τὸ Ἑλληνικὸν sind seine Worte, 7, 145. Vgl. Thukyd. 2, 65. mit 1, 127.) Der glükliche Ausgang der persischen Kriege hatte den europäischen Hellenen nicht nur ihre Freiheit theurer gemacht, sondern zugleich in dem wohlbestandenen Kampfe Aller gegen Einen ihnen ein Selbstgefühl geliehen, welches eine höhere Selbstthätigkeit nicht minder stark als jene gewaltige Zusammenwirkung und Belebung der gesammten Vermögen in den Menschen dieses oft ge-

*) *Plin.* 7, 56. S. 416. *Hard. Plut. Per.* 166. *Diod.* S. 12, 28. S. 496. *Wess. Athen.* 12. S. 531. *Serv.* zu *Aen.* 9, 505. — So zog Anax. z. B. aus dem einfachen Gefässe der Wasseruhr Beobachtungen über den Druk der Luft auf die Erde, *Arist. Phys.* 4, 6.

priesenen Zeitalters begünstigte *). Unterscheide man nur auch hier das Ideal von Würde und harmonischer Kraftäusserung, welches sich in der Seele der Gebildetern und Hochsinnigern vorzüglich in Athen zum Leben erhob, von den leicht hinzureissenden, aber desto unstätern, Kraftgefühlen der gemeinern Bürger. Nicht allein ermunternd mufste dem vielaufopfernden Fremdling der von ihm gewählte Aufenthalt früherhin erscheinen, dessen Bewohner selbst von den Lakedämoniern als muthvolle Befreier der Hellenen gerühmt worden waren; auch zu einer umfassendern Ansicht des Zeitalters wie des aus der demokratischen Regierungsform sich bildenden Regierungsgeistes vermogten Wenige sich leichter zu erheben, als der erfahrne und vertraute Freund des Perikles, und gewifs an keinem Orte besser als in Athen. Je mehr aber der fremde Weise von diesem ersten Athenienser, wie ihn damalige Geschichtschreiber nennen, beachtet wurde, je mehr alle Eigenschaften, welche den Staatsmann namentlich vor einem Kimon auszeichnen konnten, jene höhere und vielseitige Cultur der Vernunft, jene Erhabenheit über gemeinen Aberglauben, jene stille Ueberlegung und imponirende Hoheit, mit der Perikles im Contrast gegen leiden-

*) Neeb (über die versch. Epoch d. Wiss.) charakterisirt dies Zeitalter durch den Geist der hohen Empfindung. Vielleicht umfafst man es sichrer, wenn man in ihm den Geist vereinigter und glüklich zusammenstrebender innerer und äusserer Thätigkeit anerkennt, da erst diese jene auch durch Kunstbildungen noch zu vermittelnde Empfindung erzeugte.

schaftliche Demagogen auf das Ganze wirkte, als des Weisen Werk dargestellt werden, desto willkommener ist das Licht, welches auf das dem Anaxagoras dort erleichtertete Streben und auf dessen Richtung fällt. Gleich als ob man den in einer Art von Allmacht erblikten Perikles nicht sprechender zu bezeichnen gewufst hätte, belegte die herrschende Meinung dieses Muster Anaxagoräischer Bildung bald ernst bald spottend mit dem Namen des Olympischen Zeus *). Doch die grossen Pläne dieses Mannes für Griechenland, für die Anschmiegung seiner Theile an Eine Regel, auch durch einen feierlichern und würdevollern Religionscultus, ja für einen allgemeinen Frieden, verglichen mit dem, was er that und was er selbst nach Platons Geständniss im Eingange des ersten Alkibiades über viele und grosse ausländische Nationen vermogte, solche fast idealische Bestrebungen mochten von jenem Zeitalter noch nicht erreicht werden, immer aber werfen sie, auch bei aller von Plutarchos (Leb. Perikles S. 628.) vermutheten Verschiedenheit des Staatsmannes und Philosophen, einen Strahl auf die Grösse der Seele seines, selbst vor Zenon genannten und geachteten, Lehrers. Als die Volksstände nachher eine Erschlaffung zu ergreifen anfing, welche Perikles vielleicht länger zurükhalten als völlig hemmen konnte, wirkte für die Läuterung des Volksgefühls durch Versinnlichungen erhabener Gegenstände auf des Perikles Veranlassung der erste Bildner jener Zeit, Phidias. Wie in der Ge-

*) *Kratinos. Aristophanes. Plut.* Leb. d. Perikles. *Diod. Sik.* 13, 98. *Plin.* 34, 8. *Val. M.* 5, 10.

schichte der Naturphilosophie **Anaxagoras**, so gründete dieser Vorsteher aller Künstler, die Athen pflegte, eben damals in der Kunstgeschichte eine gleichausgezeichnete Epoche, und es liesse sich noch fragen, wiefern das Urbild von Vollendung, welches **Phidias** in seiner Seele trug, auch allein als Product der darstellenden Einbildungskraft betrachtet, ohne die Zeitgenossenschaft jenes Freundes des vielgeltenden Staatsmannes eines so grossen Ausdruckes fähig gewesen wäre, um so mehr, da der Charakter dieser Kunstepoche mehr der des **hohen** als des schönen Stils war und **Phidias**, von derselben Begeisterung für seine Bildungen (ἐνθουσιῶν δημιουργεῖν) wie der Naturbetrachter für seine Probleme beseelt, als ein Musse fordernder und Reife erstrebender Künstler bekannt ist *). Dachte sich nun weiter der Klazomenier die Natur als ein Analogon der Kunst, seinen zum Theil nach homerischen Attributen des **Zeus** und der **Athene** gebildeten Νοῦς als **Formenschöpfer** mit dem vollendetsten Ausdruk von **Geist** und Hoheit, um wie viel vollkommner konnte er, wenn auch nicht **blos** vermittelst der Darstellungen seines Zeitgenossen der übersinnlichen Idee einer die trägen Stoffe beherrschenden freien Intelligenz vollkommner sich bemächtigen,

*) Zur Vergegenwärtigung ähnlicher innrer Anlagen beider Zeitgenossen hebe ich die allbekannte Reflexion des **Cicero** über **Phidias** aus: *Ipsius in mente insidebat species pulcritudinis (dignitatis) eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat*; mit der des *Seneca*: *concepit res et exhibuit.*

doch sie in schöner Wechselwirkung mit diesem zweiten Freunde des Perikles verlebendigen *)! Gewiſs es ist einer Auszeichnung werth, daſs in demselben Zeitalter der Geschmak eines Künstlers und die Nüchternheit eines Philosophen den höchsten Charakter der Menschheit, die Hoheit der Vernunft zugleich tiefer ahndeten, nur hier in einer Idee, dort in einem Bilde ausprägten, daſs er aber auch wieder jene beiden Götter, Zeus Olympios und Pallas Athene und ihre nach des Künstlers eignem Geständniſs gleichfalls aus den Homerischen Gesängen entlehnten Eigenschaften waren **), deren bildliche Ausstellungen den Phidias am meisten verunsterblichten.

Wenn demnach an den unbefangenern Fremdling sich mehrere, sogar zum Theil durch ihn gebildete, Athener anschliessen konnten, so entsteht, noch ehe sein Zusammentreffen mit dem einheimischen Volksgeiste und Volksglauben betrachtet wird, die Frage, wiefern, wenn auch nicht unmittelbar in sein System, doch unter die Griechen seine Zeitgenossen fremde und damals vielleicht zugleich noch minder bekannte oder benuzte Ideenkeime verpflanzt worden waren? um so mehr, da die Athe-

---

*) Brauchte doch schon Aristoteles eben da, wo er des A. Welttechnik erläutern will, (*Met.* 1, 3.) das Beispiel, daſs auch das Erz nicht durch sich selbst die Statue bilde, und überdies der sogenannte *Plutarch. de ph. decr.* c. 7. für den Νοῦς die Bezeichnung: τεχνίτης ὕλης.

**) Namentlich Il. 1, 528. *£* vergl. *Val. M.* 3, 7. *Macrob. Sat.* 5, 13.

ner bereits mit mehrern ausländischen Nationen, und, wie oben bemerkt wurde, unter Perikles sogar mit vorzüglichem Ansehen in Verhältnisse gekommen waren. Dafs hier keine Genealogie aus der Weisheit der ältern Völker des Orients, namentlich der Aegyptier geführt werden könne, ist an einem andern Orte erwiesen *). Noch weiter zurük auf die Inder zu gehen, wäre nicht weniger gewagt, da ihre Cultur vor Alexander so dürftig erscheint, und einzelne Aehnlichkeiten in ihren so vielfachen Schöpfungstheorien eben so erklärbar als hier ohne Gewicht sind. Dafs die alten Brahminen bereits eine moralische Deutung ihrer Göttergeschichten befolgten, bestätigt nur das Begegnen gleicher Folgen bei ähnlichen Zeitbedürfnissen. Ein einladenderer Standpunct öfnete sich dagegen, wenn man durch dasselbe Zeitalter, in welchem diese Untersuchung sich orientiren sollte, auf ein andres morgenländisches Volk geleitet würde, welches nicht nur seinem Locale nach den Griechen und namentlich dem Vaterlande des Ioniers, sondern auch und eben damals schon auf mehr als eine Weise mit seinen Nationalen in Berührung gekommen war.

Dieses bietet sich bald in den Persern dar, in einer Nation, welche auf den damals unter den Griechen herrschenden Zeitgeist mehrfach und vielleicht noch stärker, als es gleichzeitige historische Schriftsteller der Lezten bemerken konnten oder wollten, einwirkte, auf welche aber auch bei der

*) *De Anaxag. Cosmotheol. fontibus.* Das eine dort eingegangene Versprechen wird hier geleistet.

Richtung der hellenischen Cultur, namentlich der Volksaufklärung minder gemerkt worden ist, als es zu umfassenderer Erklärung eines so charakteristischen und weitwirkenden Zeitalters wohl noch zu wünschen war. Unstreitig mufste schon ein so ungeheures Volk an sich eine grössere Aufmerksamkeit unter den Griechen erregt haben, je drohender es anfangs schien und je weniger diese es vorher kannten (Her. 8, 10.). Der grosse Kampf der europäischen und asiatischen Hellenen gegen diese sich andrängende Menschenmasse war jedoch nun geendet. So wie aber damals, als sich ihre körperliche Kräfte gemessen hatte, und schon durch die Kriege selbst *), neue Vorstellungen, herrschende Maximen und sprechende Gebräuche unwillkührlich in Umlauf, Conflict und Gährung gesezt worden waren: so mufste noch mehr in den Zeiten der Ruhe Stof genug sich gesammelt haben, welcher die Neugierde der Ungebildetern spannen und die Wifsbegierde der Gebildetern reizen konnte. Was jedoch in diesem Zeitraume der griechischen Bildungsgeschichte ein noch höheres Gewicht erhält und daher hier nicht übersehen werden kann, war die in der That schon begonnene nähere Verbindung, in welche europäische und asiatische Griechen, und noch dazu in berühmten und Tonangebenden Männern, mit den Persern und ihrem herrschenden Theile getreten waren. Leicht wird man sich unter den

*) Auf ähnliche Art konnte der späterhin die Perser ebenfalls bekriegende Kaiser Iulianus seinen Sonnenkönig von ihnen aufnehmen.

den Atheniensern ausser Hippias an einen Aristides, Themistokles und Phokion (Herodot. 8, 65. 79. 109.), unter den Spartanern an Demaratos (ebendas. 8, 53.), unter den Joniern an Histiäos (6, 20.) erinnern. Noch unlängst haben es aber geübte und weite Aussichten gewährende Kenner des Alterthums erwiesen *), wie viel durch solche verdrängte φυγάδες für Cultivirung der Menschheit gewonnen wurde, allein eben jene Vertriebenen wendeten sich zu den Persern und ihre ausgezeichnete Aufnahme bei den Königen derselben verräth bei den Lezten eben so viel Sinn für die Einsichten der Griechen als eine Verträglichkeit ihrer Meinungen, welche zugleich ein Amalgamiren ihrer Vorstellungen zulassen konnte. Wie wenig auch Griechen, wenigstens späterhin bei schon höher gestiegener Ausbildung, dort zu lernen haben mochten oder auch jezt als Sieger lernen wollten, so ist doch bekannt, wie hart sich die Perser an ihren Ueberwindern durch mehrere ihnen mitgetheilte Arten des Aberglaubens und Förderungsmittel der Ueppigkeit rächten, welch' einen Schwung aber auch der hellenische Geist unter und nach jenen drangvollern Stürmen nahm. Ohne diese Wechselwirkung im Einzelnen schlechthin behaupten und namentlich in des Anaxagoras Seele eine nothwendig so unmittelbar zusammengefloſsne Vorstellungsreihe erkünsteln zu wollen, stehen hier wenigstens einmal aus jener Collisionszeit divergirender Nationalideen ei-

*) Man l. die inhaltsvolle Abh. von Heyne: *Exulum reditus in patriam.* S. 497. f. im 4. Bde. der *Opusc. ac.* und Garve's Urtheile in s. Versuchen 2, 77.

nige anspruchlos verbundene historische Bruchstücke, über deren wirklichen, mehr oder minder directen Einflufs auf Combinationen des Klazomeniers kühnere Eindringer in die Geheimnisse jenes bewundernswerthen Zeitgeistes entscheiden mögen. Ich verweile nicht bei den politischen Tumulten, unter denen des Anaxagoras Vaterland überhaupt von Persern und Atheniensern wechselsweise eingenommen und insbesondere früherhin Klazomenä von dem Satrapen von Sardes, Artaphernes, besezt worden war. Eher liesse sich, und vielleicht nicht ohne Schein, aus der allgemeinen Ansicht eines aus so heterogenen Stämmen zusammengesezten und durch die Leitung Eines unumschränkten Gebieters zu einer kleinen Welt ausgeglichenen beträchtlichen Völkervereins, wie die persische Monarchie, und aus dem Geiste dieser von einem Griechen ohne Zweifel nicht wenig angestaunten Verfassung Einiges auf die allgemeine Form ableiten, welche der reflectirende Ionier der ersten Bildung des Weltbaues und seinem allerhöchsten Weltbezwinger und Moderator gehen wollte. Es bedarf hier keiner Auseinandersezzung einer Bemerkung des sinnreichen Hippels, nach welcher Systeme und Monarchieen einander so gleichen sollten, als Monarchen und Systematiker; schon Herder's (Von Gottes Sohn S. 46.) glüklicher Blik wollte in der Regierung des guten Gottes Ormuzd ein absichtliches Vorbild der Verfassung des persischen Reichs erkennen. Freilich wäre es zu erweisen, dafs man nicht nur von bestimmten Reichen genauere Notiz nahm, sondern dafs man auch über Staatsverfassungen und Regierungsformen überhaupt schon damals, auch

wohl in Ionien, nachdachte und debattirte, ja daſs vielleicht auch der Weise, den wir im Sinne haben, und der sich sonst nicht unmittelbar in Staatsgeschäfte mischte, gegen solche Zeiturtheile und ihre Richtung nicht völlig gleichgültig bleiben konnte. Allein jene politischen Räsonnements liessen sich schon aus dem lebhaften Interesse und Drange der Umstände jener Zeitperiode erwarten, wenn sie nicht überdem ausdrüklicher angegeben werden könnten. Nicht genug, daſs in Ionien das althomerische εἷς κοίρανος ἔστω weithin verbreitet, und zu vielseitigen Deutungen anlockend worden war, daſs eben dort auch für den abgezogenen Begrif das Wort, μουναρχίη, am ersten aufkommen konnte, so sollten ja in demselben Lande Unterhaltungen sogar persischer Monarchen über die Sache vorgefallen seyn. Schon dem Sohne des Hystaspes war in jener berühmten Rede nichts empfehlungswerther als die Oberaufsicht ἀνδρὸς ἑνὸς τοῦ ἀρίστου vorgekommen, indessen eben dort Otanes, unter andern von Griechen nicht zugegebenen Auslassungen über Pöbelherrschaft, von dieser behauptet haben sollte, daſs in ihr die Geschäfte ἄγευ νόου geleitet würden. Mochte auch diese frühere, in Herodotos Zeitalter und so von ihm (3, 82. S. 239.) ausgedrükte Rede noch allein nicht auf den Νοῦς Eines Höchsten und Besten über Alles geführt haben: so kann man noch eine andre, dem Anaxagoras noch nähere Anpreisung derselben Monarchie aus des Xerxes Munde dazu nehmen, die er in unmittelbarer Beziehung auf griechische Denkart, den Demaratos, vernehmen lieſs. In eben jener, von dem zulezt Genannten so erhobenen griechischen

Freiheit sah Xerxes das Hinderniſs eines glüklichen Widerstandes gegen seine grössern Heere, welche nach seiner Aeusserung sogar wider ihre natürliche Neigung unter Eines Leitung weit lenksamer und brauchbarer würden *). Lauter Zeiturtheile, die dem Beobachtungsgeiste eines Anaxagoras schwerlich entgingen, die sich sogar dem durch Staatstumulte aus dem Vaterlande Verschlagenen von selbst aufdringen muſsten. Dabei darf man auch seinen langen und nahen Zusammenhang mit dem fast alleinherrschenden Perikles, und eine dem Anaxagoras beigelegte Schrift eben so wenig übersehen, als den Umstand, daſs ein andrer Schüler des Lezten, Euripides, in einer politischen Reflexion einen Haufen Weiser für schwächer als Einen minder weisen, aber selbstthätigen, Machthaber, mithin in einer Republik und zu Athen sich geneigter für die Monarchie erklären konnte **). — — Desto reizender wird die Frage, ob sich etwa in einigen Behauptungen des Klazomeniers wenigstens der Religionsphilosophie der Perser verwandte Dogmen finden dürften? Allerdings häufen sich eben so wohl aus den vielfältigen Veränderungen der persischen Religion als aus den dürftigen und einseitigen Berichten von ihrer damaligen

*) Καὶ παρὰ τὴν ἑωϋτῶν φύσιν ἀμείνον — ὑπὸ ἑνὸς ἀρχόμενον. Her. 7, 103. S. 551.

**) Ueber das dem Anaxag. zugeschriebene Werk περὶ βασιλείας s. *Aelian.* Ποικ. ἱς 4, 14. vgl. *Fabr. B. Gr.* 2, 649 Die Worte des *Eurip. Androm.* 482—484. S. 413. Leipz. lauten ganz anaxagoräisch: Φρένας αὐτὸ κρατοῦς Ἑνὸς ἁ δύναμις.

Beschaffenheit die Schwierigkeiten, hier ein nur etwas befriedigendes Licht zu verbreiten. Sollte jedoch da, wo man nur umherspähen, nicht entscheiden will, nicht wenigstens die Möglichkeit eines Zusammenflusses persischer und griechischer Meinungen und eben in diesem Zeitalter etwas strenger erwogen werden? Der Verf. wünscht diese Erwägung wenigstens einzuleiten. Es wäre dann zuerst einer Bemerkung werth, dafs die so hervorstechende Erscheinung eines berühmten Religions-Reformators wo nicht, wie man sonst annahm, in die Geburtszeit unsers Naturweisen oder in die Regierung des Darios Hystaspes, doch, zufolge der gründlichen Erforschungen eines Tychsen *) schon viele Jahre vor Kyros vorfiel. Jedoch eben diese Versezzung des Zerdusht in ein früheres Zeitalter könnte der Wahrnehmung einiger Wirkungen der durch ihn veranlafsten Revolution nur desto günstiger werden, da sich die Annahme der neuen Einrichtungen nun schon aus den medischen Gebirgen weiter nach Persien verbreitet und auch das nach Heeren's treflichen Untersuchungen von dem Stürzer des Magismus aufgestellte Ideal des Despotismus am persischen Hofe, namentlich des Darios, eines Einganges gewisser seyn konnte. Nur können wir nun fast nichts als bedauern, dafs wir diesen Conflict der Zeitumstände beinahe kaum mehr als andeuten, dafs wir das Zusammentreffen und Verschmelzen der ältern und neuern Form des persischen Religionscultus weder überall zuversichtlich

*) Man l. hier überhaupt dess. *Commentt. de Religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis.*

scheiden, noch die Grade des Einflusses auf griechische Wifsbegierde oder Volksmeinung ohne Anmassung ausmitteln, dafs wir endlich auch auf das sogenannte lebendige Wort des Zoroasters oder den Zend Avesta für vor-platonische Zeiten nicht zuversichtlich hören können. Ohne daher in dessen dualistischem Systeme die reinste Vorstellung von dem Daseyn Eines Gottes mit Hyde und Cudworth, oder in den Attributen der gränzenlosen Zeit den grofsen Allgeist mit Anquetil und Kleuker, vollends bereits für das Zeitalter, wohin wir uns jezt denken müssen, zu lesen, zeigte sich noch für jene Verbindung einiger Schein in dem Urtheile, nach welchem Anaxagoras als erster Begründer des Dualismus unter den Griechen betrachtet wird. Allein man mufs sich zugleich gestehen, dafs er sich seine Materie nicht sowohl bös, wie Plutarchos (*de Is. et Osir.* S. 369. f.) nach seiner Denkart folgerte, als ursprünglich abhängig und ohnmächtig, uranfänglich schwach und kraftlos, träge und verworren ohne fremde Aufregung dachte. — Es gibt jedoch noch andre, gleichzeitig bemerkbare Spuren, und wenn diese auch meist von Griechen angeführt werden, oder zunächst nur von einem Theile des grossen persischen Reiches galten, so erhielten sie nur einen höhern Grad von Interesse, wenn sich an ihren Zeugnissen zugleich wahrnehmen liefse, in welcher Form sie eben gleichzeitigen Griechen erschien, oder was diese von ihnen auszeichneten. Müfste auch Astrolatrie im engern Sinne den ältern Persern deshalb schon nach Tiedemann abgesprochen werden, weil sie nicht alle Gestirne anbeteten, oder keine chaldäische

Astrologie trieben, so war doch eben jenes göttliche und ätherische Feuer vor andern Elementen, die sie nach Herodotos verehren sollten, nicht nur bei ihnen, sondern auch in den meisten Systemen der griechischen Philosophen vor Anaxagoras mehr oder minder herrschend *). Es nimmt in ihnen sogar einen hohen Rang ein, und auch Anaxagoras leiht noch dem Aether die höchstmögliche Stelle, wenn er ihm auch nur als äusserster Begränzer der Naturstoffe erschien. Des Xerxes stolzer Ausspruch, daſs Persien bis an des Διὸς αἰθὴρ reichen sollte, findet sich nach der zum Grunde liegenden Vorstellung in dem Euripides öftrer wieder **). Ja der ganze Himmelskreis, in dessen Betrachtung der Klazomenier sich mit einer Art von Liebe verlor, galt ihnen für gleich hoch erhaben, wie den Hellenen der Zeus selbst ***). Diese Daten sind jedoch in Verbindung mit einer merkwürdigen Stelle der aristotelischen Metaphysik †) zu betrachten. Dort wird schon bemerkt, daſs die ältern griechi-

---

*) Anaxagoras nennte es selbst unvergänglich (ἄφθαρτον πῦρ), nur gehörte es zu den Homöomerien. *Simplic. in Phys.* A. 6. b.

**) Vgl. Her. 7, 8. S. 510. mit *Eur. Chrys. Fragm.* 7. S. 435. u. fr. ini. 138.

***) Τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. *Her.* 1, 131. vgl. *Strabo* 15. S. 732. mit *Kels. B. 'Orig.* 5, 41. Nachher bemerkte Xenophon, daſs sie dem Διὶ πατρῴῳ, μεγίστῳ oder βασιλεῖ opferten.

†) B. 14. C. 4. S. 446. du Vall. vergl. Kleuker's Anh. z. Zendav. Th. 2, 3. S. 45. f.

schen Dichter physische Principien, namentlich den Himmel, mythologisirt, d. i. mit Personen, und den lezten mit der des Zeus, umkleidet hätten, wohin noch eben der Pherekydes gerechnet wird. Ἐπεὶ, fährt er dann fort, οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ Μάγοι· καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον, ὁ δὲ τὸν νόον ἀρχὴν ποιήσας. Die hervorbringende, erste und vornehmste Ursache wird also vor diesen lezten beiden Zeitgenossen noch den Magern zugeschrieben, und an sie folglich Anaxagoras geknüpft. Immer konnte der Verf. der Metaphysik (was Kleuker nicht bemerkte) auch diese Sage über die Mager, die er ohnedem sonst, wenigstens über die Aegyptier, erhebt, eben so von Hörensagen haben, als die von dem Hermotimos; wohl aber beurkundet sie eine früh geahndete Aehnlichkeit. Liefse sich doch sogar auf einige unter Persern an der Göttlichkeit des Himmels verbreitete Zweifel aus einer Stelle des Aeschylos schliefsen *). Wenn die in jener Zeit berüchtigte Verbrennung der Götterbilder und Verwüstung der Tempel durch Xerxes auch in Verstellungen der Perser von den Göttern, die weder in Gestalten noch Tempel geschmiegt werden könn-

*) Πέρσαι v. 493. f. θεοὺς δέ τις τὸ πρὶν νομίζων οὐδαμοῦ, τότ' ηὔχετο λιταῖσι, γαῖαν οὐρανὸν τε προσκυνῶν. Dafs der erzürnte Darios nach Herodot. wider die Sonne Pfeile abschofs, kann jedoch allein noch keine abweichende Vorstellungsart von ihrer Göttlichkeit begründen.

ten, gesucht werden darf *); so läge darin bereits ein Schritt zu einer kühnern Ansicht des griechischen Cultus, welche die griechischen Geschichtschreiber so selbst verbreiteten. Doch eben diese Schriftsteller geben einige noch bedeutendere Winke, daſs jenes Zeitalter sich vermittelst der Perser oder im Namen dieser Nation, von der es schon bekannt war, daſs sie in die ξεινικὰ νόμαια geschmeidig einging, zu Urtheilen über Religionsgegenstände erhob, welche sich von der herrschenden Meinung genüg entfernten. Schon jenes aus dem Munde von Darios Sohne, des Artabanos, durch Herodotos (7, 16. S. 518.) bekannt gewordene psychologische Räsonnement über den gemeinen Aberglauben von der Göttlichkeit der Träume verräth nüchternere Begriffe über die Wirkungsart der Gottheit. Dazu füge man noch desselben Artabanos geläutertere Grundsäzze über die Gottheit, vermöge welcher er sich erklärt haben sollte, nur von Gott selbst allein und im vorzüglichen Sinne dürfe man sagen, daſs er hohe Einsicht oder Verständigkeit besizze, ja er dulde es sogar nicht, daſs sich dieselbe irgend Jemand ausser ihm in dem Grade anmasse. (οὐ ἐᾷ φρονέειν ἄλλον μέγα ὁ θεὸς ἢ ἑωυτόν. Ebend. 7, 5. S. 513.) Ein andrer Perser sollte es sogar schmerzlichst gefühlt haben, daſs auch der verständige Mensch dennoch gegen das höhere Allvermögen der Gottheit nicht ausreichen könne. (Wie der Mensch nicht abwende, ὅ, τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, so

---

**) *Diog. L. Prooem.* §. 6, 9. vgl. *Cic. de Leg.* 2. Nach *Her.* 1, 131 hielten sie die, welche die Götter so beschränkten, für unverständig (τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι).

geschehe es überdies, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν. So erzählt derselbe Herod. 9, 16. beinahe in anaxagoräischer Sprache.) — Zu dem allen gesellen sich noch analoge Beispiele damals ausdrüklich von Persern abgeleiteter griechischer Denkweise. Der als erster Verbreiter einer fremden Magie unter den Griechen sehr berühmt gewordene Osthanes, welcher die Amulete so eindringend angepriesen hatte, dafs selbst ein Perikles, nach dessen Biographie von Plutarchos, noch kurz vor seinem Tode sich denselben unterwerfen mufste, war bei dem Vater des Demokritos, wahrscheinlich wie Xerxes als dessen Befreier, wohl aufgenommen worden. Doch eben dieser Abderit sollte nach der einen Sage den Unterricht persischer Weisen, die Xerxes zurükliefs, erfahren, nach einer zweiten gegen die Mager Manches erinnert haben*): indessen Herakleitos die Künste jener herumziehenden Fremdlinge verachtete. Noch bemerkenswerther wird es, dafs ein andrer Zeitgenofs des Klazomeniers und Landsmann des Demokritos, Protagoras, in dem Verdacht gewesen seyn solle, er habe in seiner verrufenen Schrift περὶ θεῶν bedenkliche Neuerungen aus der persischen, den Athenern etwa frivol erscheinenden, Religion auf-

*) Jenes nach *Diog.* 9, 34. *Plin.* 30, 1. vgl. Tiedemann *D. de orig. artium magicarum* p. 38. dies nach Solin. c. 3. Wenn nach des Tatianus Bericht Osthanes in Schriften mit dem Namen des Demokritos erwähnt wurde, so sollte dieser Wundermann nach Sagen b. *Clem. Al.*, *Diog.*, *Suid.* und *Aelian.* V. H. gar selbst nach Persien gereist seyn.

genommen *). Ja derselbe Empedokles, dem man magische Künste zuschrieb, wird als der erste Grieche betrachtet, welcher zwischen guten und bösen, von den Göttern abhängigen, Dämonen genauer zu unterscheiden anfing, und eben darum zu einem Schluſs auf eine morgenländische Quelle dieser Annahme veranlassen konnte: wie sich überhaupt über die Fortbildung der Verhältnisse der griechischen Götter und Dämonen und die äussern Ursachen derselben noch befriedigenderes Licht verbreiten liesse **). Erhielten sich doch sogar noch späterhin Sagen, daſs bereits die ersten drei milesischen Philosophen ihre charakteristischen Principien aus der Naturverehrung der Perser entlehnt haben sollten. (s. *Clem. Al. Coh. ad Gent.* S. 56. *Polt. Vitruv. L.* 4. *praef.*) Schon genug zum Erweise, daſs man für den Anaxagoras, wo nicht eine unmittelbare Benuzzung persischer Cultur, doch einige Kenntniſs von derselben erwarten dürfe, könnte

*) Diese Sage in Philostr. π. σοφ. 1. S. 494. Ol., bei der Brukker H. C. Ph. 1, 1201. und Harles zum Fabr. B. G. 2, 669. eine Verwechslung mit dem mag. Unterricht des Demokritos behaupten, hat Fülleborn in seiner Schrift über die Schreibfreiheit d. Griech. Bresl. 1795. S. 6. befolgt und treflich benuzt.

**) *Plut. de orac. def.* S. 418. Tiedemann a. a. O. S. 40. Hier sey nur bemerkt, daſs ausser der hesiodeischen Dämonenlehre, den frühern Erinnyen und spätern Eumeniden sich auch im Herodotos eine Spur unterordnender Unterscheidung findet. S. 9, 76. S. 727. Dazu kommt eben in des Aeschylos Περσ. v. 351. der κακὸς δαίμων ἀλάστωρ vor. M. v. d. Erläuterung in der inhaltsreichen *Diatr. de Aesch. Persis* v. Siebelis. S. 63.

sie auch nur als eine mitbestimmende Leiterin seines von ihm bemerkten Zeitgeistes erscheinen. Ohnehin hatten ihm nicht nur einige vornehmlich meteorologische Vorhersagungen späterhin fast den Ruhm eines Propheten mit Hinsicht auf magische Künste erworben,*) sondern auch schon früherhin andre Veranlassungen den sogar ausdrüklich als Klagepunct gegen ihn erwähnten Vorwurf einer Verbindung mit den Persern (μηδισμοῦ) zugezogen, auf welches lezte noch nicht aufgehellte Datum wir weiter unten zurükkommen.

Soll die Lösung der bedeutenden Aufgabe — „in welcher Beziehung erscheint seine zum kosmophysischen Systeme wirklich verbundene Gedankenreihe, wie er sie namentlich in seinen Büchern von der Natur mit seinen Worten öffentlich dargelegt hatte, zu seinem Zeitgeiste?“ — möglichst eingreifend vorbereitet werden, so kann sie nicht im Allgemeinen, sondern nach den verschiedenen Gesichtspuncten, die schon in ihr enthalten sind, nicht anders als verschieden erfolgen. Einmal liegt darin: welches ist sein Verhältniſs zu der damals entweder in seiner Nähe herrschenden, oder doch ihm bekannt gewordenen Philosophie — und — Volksreligion? Sodann: welchen Hauptzwek dachte sich der Urheber des Systems selbst bei dessen Gründung in einem höhern oder niedern Grade der Klarheit? Welche Tendenz nahm dann dessen Aus-

*) Diese wollte doch Philostratos L. A. K. 2. bei dem Anaxagoras eher σοφίαν genannt haben; daraus hatte aber Photius Bibl. Cod. 241. schon mehr gelesen.

führung im Ganzen oder im Einzelnen unwillkührlich auf übliche Denkarten an? Wiefern drangen in die Vorstellungen des Ioniers seine Zeitgenossen ein, bei welchen Behauptungen desselben verweilten sie am meisten, und welchen Einfluſs zeigten nun zulezt die so in seiner Zeit herrschend gewordenen Ansichten des Volks wie der Gebildetern auf die nächste Generation von Schriftstellern, in denen sich ein Theil seiner Philosopheme erhalten sollte? Wie erscheint endlich sein System uns, die wir zwar von der Geburtszeit desselben entfernter stehen, aber uns auch über dessen Geist erheben, und mit partheiloserer Unbefangenheit und grössern Uebersichten die anaxagoräischen Vorstellungen mit ältern Entdeckungen und Zeiturtheilen zusammenfassen und vergleichen können? Welchen Plaz oder Namen können wir dem Standpuncte wie dem Charakter seiner Forschungen anweisen? — Schweben bei den folgenden Erörterungen diese ohnehin an sich schon unerläſslichen Unterscheidungen den Lesern dieser Untersuchung eben so lebendig als dem Verf. vor, so werden sich einer Vereinigung über die entspringenden Resultate desto weniger Schwierigkeiten entgegensezzen.

Ueber den Gang selbst, über den Zusammenhang, über die Richtung, welche des Anaxagoras Ideen, von denen hier die Rede ist, in ihres Urhebers Geiste hatten, annahmen oder behielten, glaubt der Verf. auf seine lateinische Schrift, deren Inhalt er überhaupt als für sich bestehend voraussezzen muſs, und hier übergeht, verweisen zu dürfen. Nur einige Bemerkungen, die sich theils

auf eine seitdem erhaltene Darstellung jenes Systems in einem neuern Handbuche der Geschichte der Philosophie, theils auf den philosophischen Zeitgeist des Anaxagoras beziehen, finden hier am schiklichsten ihren Ort. Er kann der ausführlichen und bündigen Entwiklung der anaxagoräischen Philosopheme, welche Tennemann (Gesch. der Phil. Bd. 1. S. 304—334.) lieferte, wenn er anders seine eigne früherhin bekannte Ueberzeugung nicht verläugnen soll, nicht nur seine willigste Zustimmung nicht versagen, sondern muſs auch, woran noch mehr liegt, die weitere Entwiklung und Verfolgung der anaxagoräischen Grundsäzze und die Kritik derselben nicht anders als mit Achtung erwähnen. Vorzüglich halte ich neben andern wahren Bemerkungen den Schuz für sehr billig, in welchen der Verf. den ionischen Weisen wider den von Platon aufgebrachten Tadel nehmen wollte, und stimme ihm eben so sehr bei, wenn er denselben unsern Zeiten mehr als Physiker (oder eigentlicher — Naturphilosophen) als in der Person des Metaphysikers erscheinen läſst. Allein eben dieser Gesichtspunct liesse sich auch noch weiter, als es vielleicht scheint, und wohl nicht unangemessen ausdehnen. Hält man nemlich den lezten Gesichtspunct nur in enger Verbindung mit dem Zeitgeiste fest, so gewinnt man in ihm, wie ich nicht zu kühn zu behaupten meine, überhaupt schon einen ziemlich sichern Leitstern für die Kritik mancher früherer historischer oder schriftlicher Quellen der zweiten Ordnung, deren Urheber oft mit Einmischung eigner metaphysischer Ansichten uns eine reine Ansicht älterer, mehr physischer und mechanischer Theorien erschwerten;

aber man hütet sich andrerseits eben so wohl, den ältern Philosophen der Griechen, namentlich dem Anaxagoras, einen absichtlich erwählten Materialismus, vollends in dem Zeitalter aufzubürden, wo namentlich die Gränzen der Physik, Physiologie und Psychologie gewiſs noch sehr innig in einander flossen, mithin auch die mechanischen und willkührlichen Bewegungen, die Erscheinungen des Körpers und der Seele, so wie Natur und Freiheit im Allgemeinen bei weitem nicht scharf genug unterschieden wurden. Schon mit dieser Bemerkung dürfte wohl über das Recht entschieden seyn, mit welchem man in unserm Anaxagoras nur oder hauptsächlich den ersten Monotheisten, den Stifter des Deismus, oder, den Lezten im strengern transcendentalen Sinne gefaſst, mindestens noch treffender, des Theismus findet, ja ihn wohl gar als Physikotheologen in dem gewöhnlichen Sinne betrachtet. Schon der Titel, wie der Anfang seiner Schrift περὶ φυσέως würde den Standpunct verrathen, von dem Er ausging. Aber auch auf den νοῦς gerieth er gewiſs nicht allein darum, um einen edlern Ausdruk als der θεὸς des damaligen Sprachgebrauchs war, zu erhalten: vielmehr war es ihm zugleich und noch viel mehr, um eine passendere Bezeichnung für seinen Begrif von dem höhern Princip zu erhalten, dessen Verhältniſs zur Materie und dessen Wirkungsart auf dieselbe selbst noch von demjenigen Verhältnisse und jener Wirkungsart verschieden war, welche damalige oder frühere Philosophen dem θεὸς beigelegt hatten. Er beobachtete auch nicht nur die sinnlichen Naturwirkungen eher, als er eine freie Naturkraft ahndete, sondern

er machte auch frühere Erfahrungen von der Unzuverlässigkeit und Abhängigkeit der Sinne, ehe er über seine eigne selbstthätige Kraft reflectirte, und in ihr eine Regelmäſsigkeit erkannte, die sich auf Naturgegenstände übertragen, und denselben sogar durch eine noch vielvermögendere analoge Urkraft dauernder und successiv auch weit umfassender und eingreifender mittheilen lieſs. Fassen wir ihn demnach zunächst als Physiker, welcher Beobachtungen sammelte, und unter Regeln brachte, so müssen wir ihn doch auch zugleich als Naturphilosophen denken, welcher die bemerkten Naturerscheinungen aus eignen oder frühern philosophischen Voraussezzungen erklären wollte.*) Das ihm von dem Geiste der Philosophie seiner Zeit aufgedrungene Problem: „Woraus und wie wurde das Weltgebäude?“ faſste Anaxagoras zuerst so: Wie konnte und vermochte diese bewundernswürdige Form des Weltganzen, wie der einzelnen regelmässig verbundenen Körper der chaotischen Unform zu entsteigen oder so gebildet zu werden? Wie war es, mit einem Worte, möglich, daſs jenes Denkmal hoher Naturordnung, der von dem Pythagoras zuerst unter dem Namen Κόσμος zusammengefaſste kunstvolle Himmel, durch die eigne Kraft seiner ursprünglich rohern Bestandtheile sich selbst ersten Schwung

*) Nur insofern möchte sein erster Versuch einer Physik der (organischen) Körper als Dichtung *a priori* gelten, wie ihn D. Erh. Schmid in s. Physiologie J. 798. Bd. 1. S. 265. nannte, ob er gleich mit minderm Rechte atomistisch heissen darf.

Schwung und gleichmässigen Zusammenhang verlieh? Die Materie vermag ihrer Urbeschaffenheit nach sich selbst kein siegendes Uebergewicht über ihre Thätigkeit zu verschaffen — war das Resultat seiner Beobachtung der äussern Natur; sie würde zum geregeltern Ganzen erhoben durch eine fremde Kraft — war die Frucht seiner, auch auf sich selbst gekehrten Reflexion. Eben daher finde ich auch den von Buhle (Lehrb. d. G. d. Ph. 1. Th. S. 208. 210.) für des Anaxagoras Weltlehre gebrauchten Namen der Kosmophysik sehr erschöpfend, den von eben demselben angedeuteten Gesichtspunct einer Begreiflichkeit der Weltordnung aber fast noch treffender als den einer objectiven Zwekmässigkeit in der Schöpfung, insofern man mit der lezten auch nur teleologische Beobachtungen, wie sie Sokrates sammelte, oder gar den Begrif einer in einem göttlichen Verstande vorher überdachten Planmässigkeit verknüpfen wollte. Er erkannte, um mich für meine Ansicht eines neuern Kunstausdruks zu bedienen, mehr ein Princip der Causalität nach der Natur als nach der Freiheit, mehr die Causalverbindung der wirkenden als der idealen Ursachen. Er hofte von einer rasch regsamen und mächtig eingreifenden Kraft für die passende Verbindung der Naturstoffe gleichsam nähere Theilnahme, als von einer mehr nur überlegenden, wählenden und alles vorher ausmessenden Ursache. Der in ihrem Urzustande unbehülflichen, der Fülle der Stoffe unterliegenden Natur wünschte er durch ein Princip zu Hülfe zu kommen, welches ihr seine eigne Regsamkeit beibringen, und als Triebmittheilend ihre Urtheilchen durch allmäliches Schwin-

gen sondern, der sie zusammenhaltenden Banden (vom Aether an) entfesseln und sie einer regelmässigern Einrichtung entgegenstreben lassen könnte.

Doch eine Darstellung des gedachten Systems wird noch mehr Reinheit und schärfere Begränzung in dem Geiste seiner Zeit erhalten, wenn man einen vergleichenden Blik auf die Keime desselben in den damals schon begonnenen Philosophemen und Philosophieen zurükwirft. Leicht bietet sich eine dunkle Ahndung einer ähnlichwirksamen Kraft bereits in jenem Bilde dar, unter welchem einst die schöpferische Einbildungskraft eines Pherekydes noch in hesiodeischer Sprache den männlichen Zeus ebenfalls in nächster Vermittelung des allumfangenden Aethers der weiblichen Erde Haltung und Schwingen zu leihen gedrungen wurde.*) Entlehnte der Klazomenier unter den Milesiern besonders von dem Anaximander den Begrif des gränzenlos Ausgedehnten (ἄπειρον) selbst für seine in die Naturstoffe allwirksam eingreifende rationale Urkraft, so liefs er zwar diese Eigenschaft dem von den meisten seiner Vorgänger schon hochgestellten feurigen Aether, wie dem trübern *Aër*, nur sezte er Beide zu blossen Theilen der Natur herab, indefs er sie durch ihre Erhebung zu den nächsten Werkzeugen oder Vermittlern der Intelligenz wieder verherrlichte.

---

*) Daher konnte der gelehrte Herausg. der Bruchstücke jenes mythisirenden Physikers H. Sturz sogar S. 59. §. 9. auf die Ansicht kommen, Ph. habe unter s. Zeus verstanden „*naturam aliquam ratione praeditam et sapientem, quae vi divina in chaos operata sit.*“

Vorzüglich konnte ihn aber die als All bestehende Denkkraft in den Schriften jenes ehrwürdigen Xenophanes reizen, mit welchem ohnehin unser Philosoph durch den ernsten sittlichen Sinn, durch die gedankenvolle Betrachtung des heimischen Himmels, durch die Unterordnung der Meinung — eine geistige Verwandtschaft verbürgt, für seine erhabne Naturkraft zugleich die Würde der Intelligenz muthiger und zuversichtlicher zu wählen. Aber der Klazomenier läuterte den Begrif von dem νοῦς noch weiter von allen empirischen Bestimmungen, so sehr ihm der Kolophonier auch darin schon vorangegangen war.*) Der sublime Geist des lezten ahndete das so daseyende All als ein grosses, vollendetes, sich selbst gleiches, lebenvolles Ganze; begann aber schon die Erscheinungswelt sich dem einem νοῦς untergeordnet vorzustellen. Dem Beobachtungsgeiste des Anaxagoras hingegen erschien die sichtbar bestehende Form des Alls nur als die Folge der zwar mit jenem Denker mühelos wirksam dargestellten, jedoch auch mit dem fühlbaren Veränderlichen nichts gemeinhabenden, Denkkraft, und so legte er dieser allein mehrere Eigenschaften der Form bei, welche Xenophanes dem All nicht blos auf-, sondern eingeprägt gedacht hatte. Von dem Parmenides leitete bekanntlich schon Aristoteles (Met. 1, 4. Sextus adv. Phys. 1, 1. adv.

*) Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει sind dessen eigne Worte; und nach Diog. L. 9, 19. schrieb er: σύμπαντά τ' εἶναι, νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον — und — τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι.

Math. 9, 4.) das System von zwei Principien vor Anaxagoras her. Doch immer noch weit genug war in dessen empirischem Systeme, von dem hier jezt nur die Rede seyn darf, jenes allbelebende und alldurchdringende ätherische Feuer, auch als Grundkraft des Denkens (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. v. 145.), wenn er jenes auch noch dem Eros analog dachte, von der weltbewegenden Intelligenz entfernt. — Dafür gab es noch eine Sage, daſs Demokritos mit dem Anaxagoras über die Entstehung der Dinge gleichgedacht habe, ja man führt von jenem sogar eine Schrift περὶ Νοῦ an.*) War jene Behauptung wirklich aus einem eignen einseitigen Geständniſs des mit Anaxagoras in einer Art von Spannung begriffenen Abderiten gezogen, so konnte sie höchstens nur davon gelten, daſs Anaxagoras die (einmal gewekten und in Thätigkeit gebrachten) Naturgesezze ebenfalls mechanisch fortwirken lieſs, und den Pflanzen, wenigstens nach dem einen Bericht des Aristoteles (de Plant. 1, 1, 1042. obschon dies durch πνοὴν 1, 2, 1045. sich selbst bestimmt), auch νοῦν καὶ γνῶσιν beilegte. Ohnehin wird man schon von dessen Lehrer Leukippos, als dem Urheber einer materialistischen Physik, höchstens nur herrschende Voraussezzungen des Zeitgeistes mit denen des Anaxagoras gleichstimmig erwarten, wenn auch andre ähnlich scheinende Aeusserungen jenes Philosophen nicht eben so unzureichend als mit

---

*) Vgl. Phavorin. B. Diog. 9, 34. in den Erörterungen *de A. Cosm. font.* S. 4. n. 7. — Schol. zu Aristoph. Νεφ. v. 179. — Ueber die Schrift: Diog. 9, 46.

Recht verdächtig wären.*) Auch Herakleitos hatte eine Intelligenz als Veranlasserin der Regelmässigkeit des Naturganges geahndet, nur dafs er sie als ein physisches Subject mit der Naturkraft des feinen ätherischen Feuers verknüpft dachte, jene Regelmässigkeit aber blos von der εἱμαρμένη abhängig machte, welche Anaxagoras bestritten haben sollte. (Ist das Datum bei dem Alex. Aphrod. C. 2. sicher, so würde εἱμ. nicht wie bei Hermotimos zufällig erzeugte gleichmässige Vertheilung, oder willkührlich bestimmte Naturregel seyn können, sondern das Zufällige und Willkührliche derselben würde wenigstens in des Anaxagoras System wegfallen müssen.) In der physischen Elementarlehre hatte bereits vor der Erscheinung der anaxagoreischen Schrift Empedokles, ausser der gleichfalls verlafsnen Voraussezzung einer ewigen Bewegung, auch untheilbar kleine Grundkörperchen angenommen, welche Aehnlichkeit schon Aristoteles (*De gen. et corr.* 1, 683.) berührte, die jedoch hier auf keine Gleichheit der Annahmen führt, hätte er auch das Weltall von Einem πνεῦμα und ὀρθὸς λόγος durchwalten lassen. Auf eine, wenn auch nicht ausserweltliche, jedoch thätig wirkende Ursache der Bewegung und einer Naturordnung hatte auch, nach der in dem Versuche über Hermotimos befindlichen Erörterung, noch in des Anaxagoras Vaterlande, Hermotimos hingedeutet. — Ohne uns nun deshalb den Anaxagoras unter dem beschränkten Gesichtspuncte eines Compilators zu denken, war es viel-

*) So dessen πάντα ἐκ λόγου (den Gegensaz gegen μόνην) καὶ ὑπ' ἀνάγκης, Stob. Ecl. 1, 160.

mehr sein Zeitgeist, der dem denkenden Manne diese veranlassenden Vorstellungen zuführte, um so mehr, da er die Kunde von denselben weit minder fragmentarisch oder verhüllt als wir zu empfangen im Stande war. Nun können wir uns den Νοῦς von der Welt-Bewegung wohl noch leichter als Anaxagoras, dagegen vielleicht schwerer als Er denselben von der Welt selbst abgesondert, vorstellen, um so mehr, da das Verhältniſs, in dem wir Vernunft und Seele denken, von dem des νοῦς und der ψυχὴ unter damals philosophirenden Griechen noch ziemlich absteht. Uns kann sein νοῦς allerdings bald unter der Form einer Naturkraft, bald in der vieldeutigen Benennung einer, von den Alten jedoch in sehr verschiedenen Modificationen gedachten, Weltseele erscheinen, obgleich beide Ansichten von dem Anaxagoras nicht so deutlich aufgefaſst werden konnten. Er folgte den zeitmässigen Prämissen, wenn er ein Analogon der beweglichsten Kraft (πνοὴν) in den Pflanzen, eines Triebes des Lebens und Empfindens (ψυχὴν) in den Thieren, das Princip der Selbstthätigkeit (νοῦν) mehr oder minder klar in dem Menschen annahm: nur wollte er diese innern Triebe nicht ursprünglich in der Materie einwohnend, sondern als etwas ihr Gegebenes und Mitgetheiltes betrachtet haben, und von einem das Ganze umfassenden Princip abhängig seyn lassen. So blieb ihm doch jener Νοῦς reine und alleinige, erste, unabhängige und regelmässig wirkende, Körperbelebende und Saamenvermählende Grundursache aller Art von Bewegung, allvermittelnder Bildner und kräftiger Formenschöpfer, und insofern ein gesteigertes Analogon der menschlichen Vernunft selbst, als

diese damals nicht als Planentwerfender, nach sittlichen Gründen und Zwecken sich bestimmender absichtsvoller Wille, sondern als vielvermögende, selbstthätige, weiter und sichrer als die Sinne reichende Kraft gedacht wurde. Hätte man folglich diesem Νοῦς jemals Tempel errichtet, so wäre er freilich nicht wenig von jener Vernunft unterschieden, welche in unsern Zeiten eine Nation auf ähnliche Art zu verherrlichen suchte, aber auch noch von jener, von welcher Cicero einmal (de N. D. 3, 36.) dasselbe sagte: *quamvis Menti delubra, et Virtuti et Fidei consecremus, tamen haec in nobis ipsis sita videmus.* Wohl erscheint aber seine Intelligenz uns, wie auch schon dem Aristoteles (de An. 1, 2.) in einem zwiefachen äussern und innern Charakter, wenn auch Anaxagoras nicht mit deutlicher und fester Rüksicht auf denselben philosophirte, und dieser Gesichtspunct von mehr als einer Seite — bald der unmittelbaren oder mittelbarem Art der Thätigkeit, bald ihrer innern Beschaffenheit nach als thätigste Bewegkraft oder überall wirksames erkennendes Wesen, gefaſst werden könnte. Immer aber war es dieselbe Natur-Ordnung, die ihn vorzüglich an dem Erstaunen erregenden Himmel interessirte.*) Sie war das fröhliche

*) Dadurch ward Ihm sein νοῦς Anordner und Urgebieter über den Sternenschwung, welcher aus den geschiedenen Dingen κόσμους bildete, s. Simplic. zu Ph. A. S. 6. b. Diese Seite faſste auch Platon vorzüglich auf. Der A. νοῦς hat da das Hauptprädicat: πάντα κοσμῶν. Crat. S. 263. vgl. S. 290. So Leg. 12. S. 229: τὴν φορὰν ἄστρων καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστι, τὸ πᾶν διακεκοσμήμενος und bald darauf: λεγ..

Licht, welches ihm von den Wundern über seinem Haupte herabglänzte, mit welchem er seinen Geist in dieser seiner Heimath, wie er das Urbild des Alls über sich betitelte, am befriedigendsten orientiren und fixiren zu dürfen glaubte. Von ihr war sein Gefühl ausgegangen, zu ihr kam seine Vernunft zurük; denn nur Ordnung erfreut und tröstet, begeistert und erhebt.

Erst nach dieser Erörterung wird sich bestimmter über das Verhältniſs entscheiden lassen, in welchem des Anaxagoras System im Ganzen wie im Einzelnen zu seinem religiösen Zeitgeiste — über welches Verhältniſs überhaupt in den ältern Philosophieen Manches noch im Dunkel schweben dürfte — stehen mochte. Es verdient bemerkt zu werden, daſs Cudworth (*Syst. Intell. T.* 1. d. Mosh. Ueb. S. 459. f., d. holl. Ausg. S. 587. f.), welcher zuerst in dem Simplicius des Anaxagoras eigene Worte fand, und zum Theil benuzte, zugleich der Einzige ist, welcher die Frage berührte; wiefern dieser Klazomenier die Volksgottheiten läugnete oder annahm, welche eben daselbst Mosheim zu einer Erörterung veranlaſste. Wenn jener brittische Philosoph erinnerte, daſs aus Läugnung der Belebung der Sterne noch nicht folge, es sey gar kein Gott, so bemerkte der deutsche Berichtiger wohl noch treffender, er scheine sich nicht um die Volksgötter bekümmert zu haben. Meiners erwarb sich das Verdienst, diese Untersuchung we-

---

ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν. Platon sah den νοῦς mehr ἐν ἄστροις, S. 230. statt als κοσμοποιός.

nigstens vorzubereiten, da er vorzüglich von dem Standpuncte des Monotheismus ausging, und die Philosopheme des Anaxagoras auch aus seinen Fragmenten zusammengestellt hatte. — Die Antwort auf jene Frage würde nun sehr verschieden ausfallen, wenn man sie minder aus dem Zeitgeiste, als aus der Urbeschaffenheit der ältern noch bildsamern Religion der Griechen schöpfen wollte. Könnte Anaxagoras mit seinem Grade von Bildung in den Zeiten der Kosmogonisten gelebt haben, so hätte er nur ihre Freiheit benuzt, Naturkräfte unter einer selbstgewählten Form wirken zu lassen. In die Keime einer reinern Humanität und eines moralischen Urtheils, die sich noch in den homerischen Gesängen finden, waren des Anaxagoras geläutertem Sinne nicht entgangen, hätte er auch nicht sowohl die kosmologischen und persönlichen Attribute der Götter geschieden, als in jenen frühern Aeusserungen zu sehr sich selbst gelesen. Dagegen kommt uns mit den damaligen, bereits abgeschlossenen und sanctionirten Religionsmeinungen die Collision allerdings auf dem ersten Blik härter vor. Eine Volksreligion, insofern sie schon überhaupt auf Eingebungen der Phantasie beruhte, erscheint mit jedem Ausspruche des nüchternen Verstandes, — folglich auch ihre Vorstellung von Göttern als sinnlich eingeschränkten Wesen mit der erwachten Idee einer absoluten Weltursache — unverträglich, oder wenigstens im Streit. (vgl. P. C. Reinhard's Abr. e. G. d. rel. Id. 1, 249.). Ob aber dieser Streit zuvörderst auch in unsers Forschers Seele mit deutlichem Bewußtseyn gekämpft, sogar von ihm ausdrüklich eingestanden wurde, ob

seine das Weltganze ruhig beschauende Vernunft bei dem Forschen über dessen Ursprung darauf ausging, die Gottheiten der Nation vollkommen zu entthronen, ob er viel mehr thun wollte, als die Wunder der Natur sich verdeutlichen und erklären, ob er endlich alle Consequenzen übersah oder vorher erwog, die aus seinem System gegen die Volksreligion gezogen werden konnten? — dies läfst sich schon aus seinem Standpuncte, der nicht der des Theologen, sondern des Physikers war, nicht nur bezweifeln, sondern auch mit hoher Wahrscheinlichkeit verneinen. Die wahre Tendenz seiner Naturphilosophie, der bündige Vortrag derselben, selbst der Ausdruk und die Sprache, die sich noch aus seiner Schrift ergibt und von sophistischem Prunk eben so fern als von herakleitischer Dunkelheit war, läfst schon keinen kecken, auch verstekten Angrif auf die Volksgötter, ja nicht einmal eine vorzügliche, genau erwogene, Rüksicht auf sie vermuthen: sein Ernst aber spricht vollends gegen jede Beschuldigung eines frivolen, auf den völligen Sturz des Cultus gerichteten Unglaubens. Ueberdem lesen wir nicht einmal, dafs seine Schrift so wie seine Person verurtheilt, oder wie das Werk seines Zeitgenossen Protagoras, von dem uns auch darum vielleicht weniger überliefert wurde, verbrannt worden sey. Dürften wir aber wohl blos nach einem unumschränkten Vertrauen zu seiner Consequenz und bei der Schwierigkeit der Entscheidung, welche Widersprüche in einem Kopfe neben einander bestehen konnten, die ausgedehnteste und willkührlichste Anwendung jener Consequenz auf Alle Gegenstände behaupten, welche,

wie die Volksgottheiten, nicht in seinem nächsten Ideenkreise lagen, vollends wenn es an ausdrüklichen Zeugnissen mangelt, daſs er nicht blos einzelne kosmologische Eigenschaften mancher Götter aus seinen Natureinsichten erklärt, sondern sie alle und durchaus verworfen habe? — Sollte er alle, zwischen einzelnen Zweifeln — und — der völligen Verwerfung liegende Stufen, auf einmal übersprungen haben, und liessen sich nicht noch mehrere solcher Mittelglieder denken? Wäre es z. B. unmöglich, daſs er, welcher einige der als Volksgötter verehrten Naturgegenstände von ihren kosmologischen Attributen, wahrscheinlich ohne darauf auszugehen, entkleidete, diesen und andern Göttern die moralischen, ihnen vielleicht noch häufiger durch feine Ansicht des Homeros angedeuteten, oder weiter veredelten Eigenschaften lieſs, und denselben namentlich auch die mehr oder minder beschränkte Regierung menschlicher Dinge und Schiksale zugestand, welche lezte Thätigkeit wir ohnehin in seinem νοῦς nicht deutlich aufgenommen finden, und wohl vermissen würden, wenn er sich denselben minder als Beherrscher der Naturstoffe, wie als Herrn und Leiter der sittlichen Welt, oder seinem νοῦς als θεὸς gedacht hätte. Einen andern Ausweg versuchte Mosheim, wenn er behauptete, daſs Anaxagoras die Götter als Intelligenzen, obschon der Höchsten untergeordnet, bestehen lassen konnte; nur dürfte dieser Vereinigungsversuch darum minder im Geiste dieses Systems seyn, da man erst dazu annehmen müſste, daſs Anaxagoras den νοῦς nachher mit der Gottheit verglichen, oder auf sie allein angewandt hätte. Dies

um so eher, da er auch in den homerischen Gesängen noch nicht ausschliessendes Merkmal der Gottheit, und auch das in ihnen herrschende Subordinationssystem der Götter erst nach der herrschender gewordenen historischen Form der Mythologie, so zu sagen, mehr aus Sagen von Factis usurpirt, als aus Begriffen construirt zu seyn scheint. Auch dürften sich für jene erste Ansicht bestätigende analoge Beispiele finden. Daſs man damals noch die Natur und die Anzahl der Götter dahin gestellt seyn lieſs, könnte schon der uns noch übrige bekannte Eingang jener, wie man sagt, auch in einem anständigen Tone geschriebenen Schrift des Protagoras, verrathen, in dem er bekannte, er wisse es nicht, was die Götter wären, noch wiefern sie überhaupt existiren, noch welche — anzunehmen seyen. Schon in diesem Geiste eines Zeitgenossen hätte Anaxagoras über die Götter an sich nichts haben behaupten wollen, aber es auch für möglich halten können, bei anderweitiger Ableitung einiger ihrer Attribute sie selbst in ihrer Würde zu lassen. Ja vielleicht legte Euripides dem Sisyphos das, was Kritias späterhin über den menschlichen Ursprung der Götter zu behaupten gewagt hatte, eben darum in den Mund, weil er als des Anaxagoras Schüler darüber zu entscheiden für vermessen hielt. Und führt nicht eben darauf eine nähere Erforschung und Beurtheilung der in ihm wie in dem Geiste seiner Zeit liegenden Veranlassung zu seiner moralischen Deutung der homerischen Volksgötter? Sollte der nüchterne und über das Schiksal sich überall erhebende Mann sie aus Furcht vor Verantwortung ge-

wählt haben, der er doch, wie sich gleich zeigen wird, nicht entgehen konnte, wie ja nicht etwa nur der entfernte Xenophanes an den unmoralischen Vorstellungen der homerischen Theologie Anstofs nahm, sondern auch der sonst vorsichtige Platon noch späterhin in Athen mit einem ähnlichen Tadel nicht zurükhielt? Sollte ihn menschenfreundliche Schonung der Meinungen eines ohnehin sinnlichen Volkes darauf geführt haben, von dessen Aberglauben er den Perikles befreite, dessen Gott Helios er in seiner Schrift als Naturkörper behandelt hatte? Klärt sich nicht vielmehr die Voraussezzung einer, wo nicht völlig begründeten und klaren Ueberzeugung, doch sehr innigen Annahme und eignen Ahndung von der Richtigkeit seiner Deutung, als der allein befriedigenden und einzig zulässigen, eben sowohl aus seinem Geiste, auf dessen Vernunft eine Regel der Ordnung geahndet hatte, die er mit derselben Zuversicht, mit der er an sich selbst glaubte, überall wiederfand, als aus seinem Zeitgeiste auf, der ausser dem frühern Theagenes in dem nahen Metrodoros schon ein Bedürfniß und Beispiel allegorischer Behandlung fand, die Homeros aufgestellt hatte? — Man hält sich mithin nur streng an das, was überhaupt von Anaxagoras bekannt ist, wenn man ihn nicht sowohl directen Vernichter als indirecten Läuterer einiger Eigenschaften der göttlichen Wesen, nicht sowohl planmässigen Bestreiter der Meinungen des Volks als höchstens gelegentlichen Erklärer und Berichtiger seines Wahnglaubens nennt *). Auch findet

*) Mit Recht zählt daher Tennemann in d. Lehren d. So-

man in dem ausgezeichneten Zeitgenossen, auf welchen der Klazomenier jenen ernsten Charakter, jene Würde und Mässigung des Betragens, jenen Sinn für Naturbeobachtung nach den Versicherungen der Alten aus sich übertrug, eine ähnliche Richtung der Seele in Hinsicht auf den Nationalcultus. Wenn Anaxagoras die homerischen Götter durch seine moralische Denkart veredelte, so lieh ihnen auch Perikles gern den erhabensten Ausdruk, und versinnlichte denselben als Staatsmann für ein noch grösseres Publicum durch allen Aufwand, zu dem ihn das Genie eines Phidias berechtigen oder auffordern konnte. Wenn Phidias ferner den herrschenden Aberglauben da, wo er dem Staate gefährlich zu werden drohte, zu entwafnen suchte, wenn er z.B. die über eine grosse Sonnenverfinsterung zagenden Gemüther von bangen Ahndungen befreite, so that dasselbe sein Lehrer, als er eine von einem μάντις Lampon über einen monströsen Widderkopf ausgebrachte bedenkliche politische Deutung durch pathologische Gründe und vermittelst seiner Einsichten in die Thieranatomie entkräftete *). Ja eben dieser mächtige Volksführer, den die Komiker mit dem olympischen Zeus verglichen, begann jeden Vortrag mit einem Gebete zu den Göttern und deutete auf die ewig waltenden Unsterblichen bei wohl-

---

krat. über Unsterb. S. 78. den Anaxagoras unter denen auf, die wider ihren Willen Unglauben verbreiteten, oder eigentlich nur veranlasten.

*) *Plut. L. Perikl. Theophr.* Charakt. C. 16. Sprengel's pragmatische Geschichte der Arzneikunde. Th. 1. S. 190. 191.

thätigen Naturerscheinungen so gern hin, dafs auch Anaxagoras ihnen eine Aufsicht über menschliche Angelegenheiten einräumen konnte.

In diesem Verhältnisse zu der griechischen Religion durften wir den Anaxagoras erblicken. In welchem sahen ihn aber seine Zeitgenossen? Aus welchem Gesichtspuncte fafste sein System der damalige Volksgeist? Diese Untersuchung, sofern sie sorgfältiger die ächthistorischen Zeugnisse prüft, hat mehr als ein Moment. Einmal versezt sie uns lebendig in die Sphäre der Opinion, welche damals galt, und zeigt unverkennbarer, wie weit der Bekenner einer freien Intelligenz sich über sein Zeitalter wirklich erhob, oder welchen Grad von Natursinn und Wahrheitsgefühl die gepriesenen Athener noch vor den Sittenverderbnissen, die der lange peloponnesische Krieg vollenden sollte, verriethen. Sodann läfst sich nur so die Wirkung bestimmen, welche des Philosophen naturgemässe Vorstellungen auf eingewurzelte Vorurtheile bewiesen, und so gleichsam der theoretisch-praktische Gewinn seiner Nachforschungen an des einflufsreichen Perikles Seite berechnen. Endlich wird der anschaulicher erörterte Zusammenhang des endlichen Schiksales jenes Ioniers mit den wahren oder angeblichen Gründen desselben nicht etwa nur durch die Art der frühern Entwiklung der Unduldsamkeit, namentlich an einem Orte, der damals als die erste Stadt in Europa gelten konnte, für die ohnehin mehr Licht bedürfende Geschichte der älteren Inquisitionen bedeutend, sondern er erhellt zugleich den bemerkenswerthen Einflufs des öffentlich über des Anaxagoras

Grundsäzze gefällten Urtheils auf die nächste Generation, selbst auf die Richtung des Geistes der Selbstdenker. — Bemerkt man in dem Gange des anaxagoreischen Inquisitions-Processes nicht blos wie Diogenes die Verschiedenheit der Angaben der Schriftsteller (περὶ τῆς δίκης αὐτοῦ διάφορα λέγεται, schrieb er 2, 12.), sucht man sie zugleich nach Zeit, Absicht, Gehalt zu würdigen, mit dem Zeitgeiste auszugleichen, und die öffentlichen Anklagepuncte mit den verborgenern Triebfedern, den gesezlichen Schein mit der wahren Beschaffenheit und den zufälligern Veranlassungen ohne Liebe und Haſs zusammen zu halten — erst dann, aber auch nicht früher läſst sich, wie bei ähnlichen auch nur vor Sokrates sich ereignenden Verfolgungen, bei deren jeder die wahrhaft überwiegenden Gründe sehr verschieden seyn konnten, eine unbefangene Reflexion über den Grad der Verschuldung wagen, und das reinmenschliche Interesse an dem Schiksale des Angeklagten bestimmen *). Wie sich dadurch am ersten

*) Der Mangel der Ansicht solcher Fälle nach Zeit und Ort ist eine Hauptquelle einseitiger Urtheile in ausländischen Bearbeitern der Geschichte der Philosophie, so schäzbar an sich ihr pragmatischer Sinn seyn muſs. Auch Anaxagoras gibt dazu Belege. „*Que je plains ces hommes de merite,* rief Deslandes (*Hist. cr. de la Ph.* 2, 20) über den ruhig-forschenden Weisen aus, *qui par pur zèle et par un courage d'esprit préferable au zèle même, l'attirent l'inimitié de ceux, qui choque toute verité dite hardiment.* Von dem anspruchlosen Manne räsonnirte Bonafede (*Ag. Crom. cella Ist. di fil* 2, 190.): *egli pago l'usato tributo all' invidia plebea, e siccome suol quasi sempre accadere ai subli-*

ersten die Befremdung zu lösen vermag, welche schon christliche Lehrer der ältern Zeit über die Verfolgung eines nach ihrer Meinung so theistisch denkenden Mannes zu erkennen gaben (*Just. Mart. Apol.* 1. S. 48. *Euseb. Pr. Ev.* 14, 14.), so bestimmt sich auch der Grad der Billigkeit, mit dem man mit Bayle das ganze Alterthum darüber in Anspruch nehmen darf, einen so bedeutenden Procefs minder befriedigend berichtet zu haben. Wenigstens erklärt die Verschiedenheit der ältern Zeugnisse die abweichenden Angaben neuerer Schriftsteller über Veranlassungen und Folgen seiner Anklage.

Was war es also zunächst, woran die Bürger des atheniensischen Freistaats Anstofs nehmen konnten oder wofür sie wenigstens den Mann von Klazomenä verantwortlich machten? Gewifs nicht das Unternehmen überhaupt, die Weltentstehung zu enträthseln. Dieses war bereits in der mythischen Religion freigelassen (s. Fülleb. Beiträge St. 4. S. 211.). Aber eben so wenig war eine Bemerkung theoretischer Mängel seines Systems eine Veranlassung. Gründlichkeit und Thätigkei des Urtheils war nur Theil der Gebildetern, und man weifs, welche Widersprüche erst Sokrates und seine Schule in ihm bemerken wollten. Noch weniger dachte aber das Volk, die Priester oder auch Philosophen daran, in ihm wegen der Erhebung des Verstandes zum Welt-

---

sublimi Uomini, che stanno sopra il volgo per tratti immensi, sostenne una popolare persecutione, che fu vicina ad opprimerlo.

ordner den ersten Monotheisten zu entdecken und als solchen zu verfolgen. Hätte auch der Zeitgeist den Gesichtspunct des Verhältnisses des Monotheismus zu dem Polytheismus rein auffassen können, so hätte er doch erst an den Folgerungen aus der Lehre von einem verständigen Weltkünstler Anstofs genommen *). Vielmehr stimmen die zuverlässigsten Zeugnisse darin überein, dafs es seine astronomischen Behauptungen waren, welche ihm die nächste öffentliche Belangung zuzogen. Nur würde man den Grund der lezten fälschlich mit Gassendi in seinen natürlichen Deutungen der Verfinsterungen des Mondes, oder in der Erklärung dieses Körpers für eine Erde suchen. Entweder schienen diese Theoreme früherhin nicht so wichtig als den Sokratikern, oder Anaxagoras hatte sie minder laut bekannt, da die lezte Ansich langehin als ein bedenkliches Geheimnifs sich fortgepflanzt hätte **). Vielmehr war es seine Bestimmung über die physische Beschaffenheit der gröfsten himmlischen Erscheinung, der Sonne, die man ihm als Vermessenheit vorwarf. Denn nicht andre Reflexionen über die Wirksamkeit dieses Himmelkörpers, nicht ihre mit dem Perikles natürlich erklärte Verfinsterung, nicht die aus ihrem Wiederschein in den Wolken abgeleitete Iris (*Schol.*

*) Daraus berichtigen sich die Vermuthungen von *Vossius de Idol.* 1, 1. *L. Barl.* zu *Luc. Tim.* S. 62. *Bonafede* a. a. O. 2, 190. 202. Höpfner zu Nitsch gr. Alterth. 2, 112. b.

**) *Heraclid. Part. de Alleg.* S. 416. *Cic. N. D.* 1, 42. 2, 24. *Tusc.* 1, 12. 113. *Plutarch. L. Nik.* S. 393. *Etym. M.* v. τελεταί.

Ven. zu *Hom. Il.* 17, 547. S. 4080. b. *Villois.*); nur die Beurtheilung oder mindestens die Behandlung des Gottes Helios als eines Naturstoffes war sein Verbrechen. Am ausdrüklichsten erwähnt, selbst mit Bemerkung des Angebers, diesen Klagpunct Sotion in seiner verlornen Διαδοχὴ τῶν Φιλοσόφων *), welchen Spätere wiederholen. Der wahre Umfang und die Gründe seiner Behauptung, wie die Billigkeit der Beschuldigung lassen sich aber nur aus dem Sinne und Ausdrücke ihres Urhebers und dem engen Zusammenhange mit seinem Systeme, namentlich dessen astronomischem Theile, beurtheilen. Nichts würde darüber einen sicherern Aufschluſs geben, als seine eigne Schriften, um so mehr, da es gewiſs ist, daſs jene anstössig gewordene Auslassung keine flüchtige oder geheime mündliche, sondern eine unverholene schriftliche Aeusserung war **). So unvollständig uns aber auch sein Werk über die Natur erhalten wurde, so läſst sich doch seine Theorie aus demselben noch in ihrer Verbindung mit seinen astronomischen Hypothesen ahnden. Es erhellt aus dessen Bruchstücken, daſs er, nach der auf die begonnene Bewegung der Grundkörperchen erfolgten Sonderung, unter denen aus der Masse der Homoiomerien geschiedenen Naturstoffen ausser dem Aether und Aër auch die von diesen noch verschiedene Sterne und darunter na-

*) Bei d. *Diog.* 2, 12. vgl. *Joseph. cont. Ap.* 2, 16. S. 1261. *Oberth. Euseb.* a. a. O. *Suid.* Ἀναξαγ. 1, 172.

**) Ἀναξαγόρου βιβλία γέμει τούτων τῶν λόγων erklärte Sokrates in der platonischen Apologie S. 61. als allbekannt.

mentlich die Sonne und den Mond aufführte (τὴν περιχώρησιν, ἣν νῦν περιχωρέει, τάτε ἄστρα, καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, κ. ὁ ἀὴρ κ. ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι sind seine Ausdrücke. s. *Simplic.* zu *Aristot. Phys.* 1. S. 33. b.). Bei der Scheidung hatte sich auch das Dunkle von dem Lichten getrennt, das lezte würde aber mit dem Warmen, Dünnen und Troknen über den Aër in die höhere Region des feurigen Aethers hinaufgetrieben *). Daran schliefst sich nun eine weitere Fortführung seiner Theorie aus andern glaubwürdigen Schriftstellern desto sicherer an. Diese aufwärts gehobenen und den Himmel bildenden Elemente bestanden aus lebenlosen Körpern, namentlich aus Erde, wie der Mond, und aus Steinen. Anaxagoras konnte also in einem weitern Sinne sich ausdrücken, der ganze Himmel sey aus schweren Körpern und Steinen zusammengesezt, welche nur durch den fortdauernden heftigsten Umschwung sich in der Höhe erhalten könnten. (Diese Darstellung ist theils aus Platons Kritik *de Leg.* 12. S. 230. entlehnt, welche offenbar vorzüglich auf den Anaxagoras hingeht, wo er schrieb: τὰ πρὸ τῶν ὀμμάτων πάντα αὐτοῖς ἔφανη

*) *Simplic.* S. 38. b. Insofern er für andre Gegenden des κόσμος denen auf der Erde lebenden Wesen ähnliche Geschöpfe annahm, liefs er ihnen auch Sonne und Mond: κ. τοὺς γε ἀνθρώποισιν εἶναι — καὶ πόλεις κ. ἥλιον κ. σελήνην. S. 8. a. Ueber diese Stelle, welche die latein. Abh. S. 12. und 56. auf eine theilnehmendere Weltansicht, die überall nur eine Natur fand, bezog, siehe einen weitern Aufschlufs in der Geschichte der Astronomie von Schaubach. Auch hier würde die Zusammenstellung der Fragmente des Anaxagoras mehr verdeutlichen können.

τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα, μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων: theils aus des Anaxagoras eignen Worten, die Silenos *Hist.* 1. b. d. *Diog.* 2, 12. anführt: *ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο* u. s. w.) Jene steinigte Massen, aus denen die grossen Gestirne bestehen, wurden aber eben von dem feurigen Aether fortgerissen und so zum Glühen gebracht, daher sie noch durch das Zurükstrahlen des Aethers fortglänzen. (Darüber ist ausser *Jo. Stob. Ecl.* 1, 25. T. 1, 2, 508. Gott., nach welchem Diogenes von Apollonia auch darin dem Anaxagoras gefolgt seyn soll — die classische Stelle in des Plutarchos Leb. d. Lysand. S. 144: *λιθώδη γὰρ ὄντα [ἄστρα] καὶ βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει κ. περικλάσει τοῦ αἰθέρος.* vgl. *de Superst.* S. 169. Damit läfst sich das Datum vom Anax. bei d. *Simpl.* S. 106. a. verbinden, wornach *ἐκ γῆς λίθος, ἐκ λίθου — πῦρ* abgesondert wurden.) Möge nun die Sage einer anaxagoräischen Vorherverkündigung des Luftphänomens eines Aegospotamos im thrakischen Chersonesos nach Aristoteles aus der Luft, nach Silenos, Plutarchos u. a. aus dem Himmel, nach Plinius und Diogenes aus der Sonne selbst niedergefallenen Steines, ihrer individuellen und chronologischen Bestimmtheit nach, wie sie etwa bei dem Damachos erscheint, auch noch so sehr von einem thrakischen Cicerone ausgeschmükt worden seyn; so steht die physische Grundlage der Sage mit seinen übrigen astronomischen Ansichten nicht nur nicht in Widerspruch, sondern läfst vielleicht sogar eine Veranlassung zu jenen in gewissen von dem Anaxagoras gemachten Beobachtungen entdecken. Wird schon die Einklei-

dung der Ueberlieferung in eine Vorhersagung aus andern von Anaxagoras erzählten meteorologischen und physischen Ahndungen erklärbar, dann kann es auch nicht befremden, dafs diese Aussage dem Naturphilosophen in wunderliebenden Zeiten noch einen ausgebreitetern Ruf als erhabenere Lehrsäzze desselben verschaften, dafs sogar jener Stein berühmt genug wurde, um nicht nur in dem parischen Marmor ausgezeichnet, sondern auch für ominös gehalten zu werden *). Leicht dürfen sowohl bei dieser Sage als bei dem Prognostikon des Anaxagoras wirkliche Facta vorausgesezt werden, nur dafs man die durch eine früherhin beobachtete Lufterscheinung veranlafste Erklärung des Physikers über die eigentliche Beschaffenheit und die Möglichkeit derselben, hier, wie oft, auf eine ähnliche spätere Beobachtung bezog und so als vorbedeutende Ahndung eines ähnlichen Vorfalles betrachtete. Die dabei zum Grunde liegende Wahrnehmung des Anaxagoras selbst findet man schon von Plutarchos und Diogenes auf die sogenannten Sternschnuppen (ἀστέρες διάττοντες) zurükgeführt, so dafs sich sogar in dem heutigen Aberglauben unsers Volks noch eine anaxagoräische Meinung erhalten hätte —; die besonders vom Plinius angegebene genauere Schilderung jenes herabgefallenen Steines aber gibt eine grosse Steinmasse mit der Farbe eines angebrannten Körpers (*magnitudine vehis*, *colore*

---

*) *Aristot. Meteor.* 1, 8. *Damachos* περὶ εὐσεβ. b. *Plut. L. Lys.* S. 758. *Plin.* 2, 58. *Diog.* 2, 10. *Amm. Marc.* 22. *Philostr.* Leb. *Ap.* 1, 2. *Tzetz. Chil.* 2. v. 892. *Pseudo-Orig. Philos.* c. 8.

adusto) an. Schon dies würde auf eine ausgeglühte Elementarschlacke führen, indeſs neuere Beobachtungen über sogenannte Steinregen oder aus der Luft geworfene vulkanische Producte noch hellere Aufklärung über die Sache geben *). Eben daraus kann sich nun desto mehr Licht über die wahre Hypothese des Anaxagoras von dem Sonnen-Körper verbreiten. Die ersten für uns über sie aufbehaltenen Erklärungen finden wir auf Veranlassung der von dem Melitos dem Sokrates beigemeſsnen anaxagoräischen Meinung in den Sokratikern. Nach der Kritik, welche Sokrates über dieselbe bei dem Xenophon führt, sollte sich der Klazomenier über die Sonne auf zwiefache Art ausgedrükt, einmal dieselbe mit dem Feuer identificirt, andrerseits für einen glühenden oder heissen Stein erklärt haben. Απομνημ. Σωκρ. 4, 7, 7. τὸ αὐτὸ εἶναι πῦρ τε καὶ ʽΗΛΙΟΝ — λίθον διάπυρον. Dem lezten Ausdrucke folgen *Max. Tyr. Diss.* 9. S. 102. *Schol. Pind.* 1, 97. *Cyrill. Al. c. Jul. VI.* S. 189. *Theodoret.* θερ. ʽΕλλ. παθ. 4. S. 59. Vgl. *Sen. Benef.* 7, 31. *saxum aliquod [ignitum]* u. *Augustin. Civ. D.* 8, 41. Schon Weidler *Hist. Astr.* S. 82., so unkritisch er übrigens hier berichtet, beschuldigte den Xenophon eines Misverständnisses). Wenn Sokrates dort die weit aus einander gehenden Eigenschaften des Feuers, eines

---

*) Vgl. ausser der in d. lat. Schrift über Anaxagoras S. 15. und 75. genannten Böttigerischen Abh., die *Remarks concerning Stones ſaid to have fallen from the clouds both in these days and in ancient times. By Eward King.* 1796. 4.

Steines und der Sonne bemerkte, so war es dem Anaxagoras hier wohl mehr um eine möglichst erschöpfende Bezeichnung der ursprünglichen und wesentlichen physischen Beschaffenheit des Sonnenkörpers als um die uns fühlbaren Wirkungen desselben zu thun. Platon stellte die anstössige Behauptung an mehrern Orten so dar, als habe Anaxagoras die Sonne einen Stein schlechthin genannt. (Λίθον. *Apol. Socr.* S. 61. *De Leg.* 10. S. 69. u. 12. a. a. O. Erst Spätere haben dafür den Ausdruk *πέτρος Stob.* 1, 26. wohl gar als Glossem. *Plut. de ph. d.* 2, 13, 2. 3. *Pseudo-Orig. Schol. Eurip. Orest.* 982. f.). Josephos und andre lassen sie ihn mit einem noch sprechendern Ausdrucke als eine glühende stein- oder gar eisenartige Masse bezeichnen. (ΜΥΔΡΟΝ *διάπυρον. Jos. cont. Ap.* 2, 17. *Diog.* 2, 8. u. 12. *Orig. c. Cels.* 5, 11. *Schol. Eurip.* a. a. O. u. *Hippol.* 601. *Harpocrat.* v. *Αναξαγ. Tatian. Or. c. Gent.* blos *μύδρον. Orig. Philos. πέτρον ἢ μυδρ. διαπ. Suid.* v. *Αναξ.* erkl. M. *πύρινον λίθον. Hesych.* M. *ὁ ἀργὸς σίδηρος κ. κραταιὸς λίθος. Etym. M.* v. *μ.* u. *ἀμυδρὸς* erklärt es für glühendes Eisen.) Damit verbindet man schiklich die Schilderungen der Sonne von seinem Schüler Euripides, der sie bald als eine Flamme, bald als eine goldartigglänzende Scholle aufstellt. (Nicht nur als *Φλόξ. Iph. T.* 1207. *Phaeth. Fr.* 1, 3. S. 462. sondern auch *βῶλος ἐξ ὀλύμπου. Bacch.* 458. *Or.* 1259. Die *χρύσεαν βῶλον. Orest.* 980. f. erklärt der *Schol. τὸν ἐκπεπυρακτωμένον σίδηρον* mit Beziehung auf Anaxag.) Nur zwei verdächtige Zeugen, Diogenes und der sogenannte Plutarchos (*de ph. d.* 2, 21, 1.) allein, sezzen erst die unwesentlichere Bestimmung hinzu,

dafs er sogar den Umfang des Sonnenkörpers, und zwar grösser, als den Peloponnesos, angegeben habe. — Fafst man demnach Alles zusammen, so scheint Anaxagoras die Sonne nicht sowohl einen feurigen Stein schlechthin genannt, als sie sich als einen von dem ätherischen Feuer durchdrungenen Steinklumpen, oder noch deutlicher, als eine beträchtlich grosse, feste, schwere und durchglühte eisenartige Elementarmasse gedacht zu haben. Welche Bezeichnung er nun auch aus der Sprache seiner Zeit*) für diesen Begrif in seinen Werken gewählt haben mochte, so würde seine so gefafste Ansicht zugleich von neuem seine aus Naturbeobachtungen, hier namentlich von ausgebrannten vulkanischen Schlacken ausgehende, weiter folgernde Denkart bestätigen.

Doch um weiter den Grad des Anstössigen einer solchen Behauptung für seinen Zeitgeist zu berechnen, ist es nicht genug, bei ihr allein stehen zu bleiben. Es kommt ja Alles darauf an, zu wissen, wie rein — oder — wie einseitig man sie auf-

*) Fast möchte ich für μύδρος als seinen Ausdruk entscheiden. Er ist nicht nur bestimmter und minder gemein als λίθος, sondern auch schon Herodotos 1, 165. S. 78. läfst die Phokäer einen μύδρον σιδήρεον feierlich in das Wasser senken und bei ihm schwören. Ja, ausser dem Aeschylos wird in den Euripideischen Fragm. d. Sisyph. Fr. 1, 35. 36. S. 496. μ. λάμπρος recht absichtlich gebraucht. Richtiger als ihm Valkenar Diatr. Eur. p. 30. *massam lapideam ignitam* nannte, erklärte ihn Lemiep. Et. p. 137. von einer zum Flufs gebrachten Masse. Dazu läfst noch Aristoteles π. κοσμ. 4, 25. feuerspeiende Berge ausdrüklich μύδρους διαπύρους auswerfen.

faſste, und ob man sie dann mehr als unerhört und vermessen, oder als paradox und absprechend betrachtete. Wir lesen nicht, daſs ein Komiker sie als eine Versteinerung — des Sonnengottes selbst, oder als eine Vernichtung desselben betrachtet hätte. Eben so unwahrscheinlich würde die Meinung seyn, daſs man schon damals in ihm den ersten Zerstörer aller Astrolatrie, in welchem Gesichtspuncte er uns wohl erscheinen könnte, erkannt haben sollte. Ja auch die Neuheit einer solchen Ansicht der Sonne aus dem Standorte des Physikers überhaupt dürfte hier noch nicht entschieden haben und folglich Anaxagoras nicht einmal ganz als Opfer seiner Originalität betrachtet werden können. Denn, um bei dem Lezten stehen zu bleiben, gestatteten nicht schon die kosmologischen Bestandtheile der frühern Mythen eine ähnliche Behandlung? Sollte die älteste Religion der Ionier in jener Zeit, als die Gegenstände ihres Cultus noch ungebundner in der Phantasie der Sänger schwebten, und von ihren Bildungen abhingen, nicht schon Keime zu einer solchen Ansicht nicht allein der Naturkräfte, sondern auch der Himmelskörper enthalten haben? Sollte namentlich in den homerischen Gesängen Anaxagoras nicht auch dazu eine leitende Idee aufgegriffen haben? Eine Andeutung ist hier vergönnt. In seinem Homeros fand er leicht den Helios eben sowohl nach seinen kosmogonischen als theologischen, ja vielleicht sogar nach physischen Merkmalen. Wie wenn er bei der Vergleichung der überallleuchtenden Sonne wo nicht mit Metall doch mit dem gelben Bernstein (ἠλέκτρον) verweilte und sie so weiter bis zu dem eher-

nen Himmel verfolgte, zu dem sie ihr Wagen hinaufführte?*) Und konnten nicht auch andre Sänger Ioniens dem Klazomenier noch ähnliche Bilder zu einer solchen Vorstellung leihen? Sollte ihm namentlich der über den Tantalos aufgehangene, über dessen Haupte drohend schwebende Stein, und andre Dinge, welche Archilochos, oder Alkmann und Alkäos**) über jenem unglüklichen Phrygier noch aussagten oder ausbildeten, einen Anlaſs mehr zu seiner Hypothese gegeben haben? Sollte nicht selbst Euripides in dem noch nicht zwanzig Jahre nach seines Lehrers Tode aufgeführten Orestes durch die Theilnahme, die er dort für den Tantalos erregen wollte, zugleich auf den Anaxagoras anspielen, dem man die zu früh seinen Mitbürgern mitgetheilte Geistesnahrung als Uebermuth verdacht hatte, wie jenem die Entwendung der Götterspeise für seine sterblichen Brüder? Es ist wenigstens merkwürdig, daſs ein alter Erklärer zu der lezten Dichtung des Pindaros über den Phrygier sogar ausdrüklich bemerkte, Tantalos

---

*) Ἠέλιος δ' ἀνόρουσε — οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον. Od. 3, 2. Nicht nur wurde ein goldnes, reichbeseztes [ἠλέκτροισιν ἐερμένον] Geschmeide ausdrüklich mit der Sonne verglichen (Od. 18, 295), sondern früherhin (Il. 6, 513. vgl. 19, 398, ἠλέκτωρ Ὑπερίων) sogar Ἥλιος und ἠλέκτωρ identisch gebraucht. Den Wink weiter fortzuleiten, ist hier der Ort nicht.

**) Bekanntlich geht auf diese die Sage von des T. λίθος als auf die ältesten zurük. Vgl. die Stelle des ersten in der Anthol. Gr. T. 1. S. 47. d. Leipz. Ausg. m. d. treflichen Erläuterungen von Jakobs, *Animadv. in Anth.* 1, 1, 176. 177.

habe die Sonne schon μύδρος genannt.*) Vielleicht deutet darauf der Vorwurf eines Plagiats, den auch in Hinsicht auf diese Vorstellung Demokritos seinem Zeitgenossen gemacht haben soll, wenn es nicht etwa die auch von Platon als etwas Altes betrachtete Meinung des Anaxagoras ist, daſs der Mond von der Sonne sein Licht erhalte.**) In der That hatte aber auch Anaxagoras schon mehrere Vorgänger gehabt, welche nicht nur die Sterne Naturgesezzen unterwarfen, sondern namentlich auch die Beschaffenheit der Sonne als Naturkörper bestimmten, wie sich leicht aus der ältern Geschichte der Astronomie zeigen liesse (Vgl. Stob. 1, 26, 522. f. und Plut. de phys. d. 2, 20.). Nur trat dabei der zufällige Unterschied ein, daſs Anaximander und Herakleitos ihre Erklärungen im Osten, Xenophanes und Empedokles die ihrigen im Westen von dem eigentlichen Griechenlande vortrugen. Denn eben der Ort war es, der des Klazomeniers Glük entschied, und der damals in Athen sich regende Volksgeist in Verbindung mit dortigen und damaligen Gesezzen gab demselben den Ausschlag. In einer andern Stelle und Zeit hätte man es wenigstens nicht übersehen, zu fragen, ob Anaxagoras den Sonnengott völlig aufgehoben oder nur seine Wirksamkeit beschränkt habe, hätte es bemerkt, daſs er

---

*) Eurip. Orest. 4. f. (u. dazu Jakobs Anim. S. 10.) und 980. f. — Schol. zu Pindar. Ol. 1, 97. Valkenar. Diatr. S. 31. fand sogar in der Rache des Helios ein Muster für die den Anaxagoras bestrafenden Athener.

**) Phavorinos παντοδ. ἱσ. b. Diog. 9, 34. Platons Kratyl. S. 282.

dem Helios noch einen ehrenvollen Rang neben dem hohen Aether und sogar einen noch grössern Einfluſs eingeräumt habe, daſs er ihn als den Vater aller Pflanzen betrachtete, ja, nach einer andern Sage, sogar Alles durch seine Vermittelung bilden lieſs (Jenes verbürgt Arist. de Plant. 1, 2., dieses bemerkt Schol. Eur. Orest. 985. vgl. Schol. Apoll. Arg. 1, 498.). — Doch eben in der Volksstimmung jener Zeit finde ich den ersten Grund des schlimmern Eindruks seiner Behauptung. Ohne hier bei der allgemeinen Bemerkung der verrufenen Deisidämonie der Athener zu verweilen, darf ich es schon aus Aristophanes (vgl. Νεφελ. 550. f. m. 372.) als bekannt voraussezzen, daſs es vorzüglich die ältern Bewohner von Athen waren, welche zu des Dichters Zeit an den physischen Erklärungshypothesen himmlischer Phänomene, die vorher als unmittelbares göttliches Wunder galten, ein Aergerniſs nahmen. Die von blos persiflirenden Spöttern mit dem zweideutigen Namen μετεωρολέσχαι (von überirdischen Dingen hochtönende Schwäzzer statt — Meteorologen, s. Plutarch. Leb. Nik. 393.) belegten Naturforscher brandmarkte dagegen der grosse Haufen in Athen, welcher für astronomische Erforschungen am wenigsten Sinn hatte, sogar mit dem noch bedenklichern der Götterlästerer,*) an welche Classe, wenn man des Aeschylos Lehre im Pro-

---

*) Dort wo Platon den Anaxagoras, obschon ohne ihn zu nennen, deutlich genug charakterisirt, schrieb er: οἱ πολλοὶ διανοῦνται, τοὺς τὰ τοιαῦτα μεταχειρισαμένους ἀστρονομίᾳ τε καὶ ταῖς μετὰ ταύτης ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχναις, ἀθέους γιγνέσθαι. De Leg. 12. S. 229. vgl. 7. S. 389.

metheus folgte, auch alle die gränzten, in denen überhaupt zu viel Einsicht sichtbar wurde. Dazu gesellten sich aber ferner auch gesezliche Verfügungen, ältere wie gleichzeitige, allgemeinere und besondere. Dafs man eben aus diesen Gesezzen, nicht aus Urtheilen der Vernunft, die Entscheidungsgründe der Verantwortlichkeit jener Behauptungen hergeleitet habe, dies würde, wenn man es nicht ohnehin erwarten müfste, schon daraus folgen, dafs das Volk Richter war, welches nach einer schon festgesezten Regel zu sprechen hatte.*) Zu jenen ältern Staats-Normen würde ausser den ungeschriebenen Gesezzen der Eumolpiden wider Irreligiosität (Lys. adv. Andoc. p. 108.) und den Anweisungen des Triptolemos und Drakon, die Götter nach väterlicher Weise zu ehren (θεοὺς τιμᾷν νόμοις πατρίοις. Hermipp. v. d. Gesezgeb. B. 2., *Porphyr. de Abst.* 4. *Hier. c. Iov.* 2.) noch die mit ausdrüklicher Beziehung auf Anaxagoras von Kyrillos erwähnte Vorschrift, nichts Unschikliches über die Götter auszusagen (μηδὲ ἀπηχὲς φάναι περὶ θεῶν. Cyr. C. Jul. a. O.) gerechnet werden müssen. Diese ältern allgemeinern Gesezze scheinen jedoch bei dem gegenwärtigen Procefs noch minder berük-

---

*) Die Alten bestimmen über des Anaxagoras Forum nichts Genaues. Darf man aber aus der von Perikles begünstigten Schwächung des ohnehin mehr als Sittenrüge-Gericht verfahrenden Areopagos durch Ephialtes und aus dem Beispiele des Sokrates schliessen, so ward er von dem Volksgerichtshof der Heliasten verurtheilt. Vgl. Xenophon *de Rep. Ath.* K. 35. Tychsen's Abh. üb. d. Proc. d. Sokr. 1787. in der Bibl. der alt. Lit. St. 2. S. 10. Böttiger's *Aristophan. impunitus Deor. irrisor. p.* 10.

sichtigt worden zu seyn, als ein neuerer, ja, was die Unpartheilichkeit der Untersuchung schon nicht wenig verdächtig macht, grade damals erst und mit besonderer Beziehung auf Anaxagoras, als den Freund des Perikles, von dem Diopithes durchgesezter Volksschlufs, nach welchem alle die gerichtlich belangt werden konnten, welche religiöse Gegenstände nicht herkömmlich beachteten oder Räsonnements über die Himmelserscheinungen einleiteten. (Ψήφισμα Διοπείθης ἔγραψεν· „εἰςαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας, ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων [ein zweideutiger Ausdruk!] διδάσκοντας" — ἀπερειδόμενος εἰς Περίκλεα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν, sezt Plutarch. L. Perikl. 1, 420. hinzu.) — Sonach läfst sich auch der Rechtstitel bestimmen, unter welchen man sein Verbrechen brachte. Dieser scheint nicht sowohl der des Atheismus, in welchem Ausdrucke sich höchstens nur das aussergerichtliche Urtheil der Menge äusserte, als der der Irreligiosität überhaupt (γραφὴ ἀσεβείας) gewesen zu seyn. Denn obgleich Platon den Anaxagoras namentlich oder stillschweigend da berührt, wo er von den ἀθέοις spricht, so redet er dort nur nach dem gemeinen Sprachgebrauche. Die Ausdrücke des Josephus darüber sind noch allgemeiner (καινὴν δόξαν τοῦ θεοῦ εἰςφέρων. S. 1261. a. a. O. wie Suid. v. Αν.): auf die Wendungen des Lucianus, mit denen er die Ohnmacht der Götter blos stellen wollte, ist aber hier eben so wenig zu bauen, als wenn ein Kirchenvater den Anaxagoras als ἄθεος aufführt (Luc. Tim. 10. S. 119. T. 1. Ἀναξαγόρας ἐπειθε τοὺς ὁμιλητὰς μηδὲ ὅλως εἶναί τινας ἡμᾶς τοὺς θεούς. — Just M. Or. c. Gr. vgl.

Iren. 2, 19. Eus. P. E. 14, 14.) *) Wäre aber auch Anaxagoras als ἄθεος belangt worden, so verstand darunter — was ich hier nur andeuten kann, jedoch bald zu erweisen wäre — kein damaliger Athenienser das, was alle Gewissensretter der griechischen Atheisten schon seit den Kirchenvätern darunter allein verstanden wissen wollten: einen Läugner des Daseyns aller Götter, was nicht einmal auf Anaxagoras gepaſst haben würde. Vielmehr bezeichnete man jezt im gemeinen Leben so alle die, welche überhaupt irgend eines Hochverrathes an den Volksgöttern, wäre es auch nur durch zufällige Herabsezzung einiger Eigenschaften derselben, oder durch Beschränkung ihres Wirkungskreises beschuldigt wurden. Also auch dem Sinne nach würde ἄθεος jezt kein grösseres Verbrechen als ἀσεβὴς bezeichnen. Gemäſser also dem rechtlichen Ausdrucke berichtete der Historiker Diodorus von Sicilien, daſs seine Gegner ihn der Irreligiosität gegen die Götter beschuldigt hätten (Αν. ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν. 12, 39. S. 503. Wess.)

Schon aus dem Bisherigen wird der wahrscheinlichste Gesichtspunct des Verfahrens erhellen. Immer mochte jene Erklärung des Anaxagoras für einen atheniensischen Sonnenanbeter etwas Befremdendes haben: es erhellt doch einmal, daſs sie ihn nicht sogleich der Asebie beschuldigen durften, sofern

*) Auch Antyllos b. d. Marcellin. Leb. Thukyd. sagt von dem mit dem Anaxagoras umgehenden Perikles nur: [illegible] ἠρέμα ἐνομίσθη.

sofern er nicht überführt werden konnte, die Götter gradezu und deutlich und durchaus verworfen zu haben. Aber was liess sich nicht unter jene so sehr unbestimmte und allgemeine Formel bringen, welche durch Diopithes als Volksschluss anerkannt war. Noch deutlicher wird es ferner, dass die Athenienser hier nicht urtheilsfähig waren. Ohne von ihnen jene astronomische Kenntnisse zu verlangen, welche die Prüfung der Wahrheit jener Behauptung voraussezte, wie hätten sie den ganzen Sinn des Anaxagoras auffassen, wie auch nur das Anstössige aus seinem System heraussuchen mögen, zu dessen Ergründung ihnen die leidenschaftslose Ruhe, der ernste Forschungsgeist des Philosophen abging? Doch eben so wenig kann endlich die Anklage und ihr Verfolg aus ihrem freien Endschluss, und eignen Antriebe hergeleitet werden. Wenn man bemerkt hat, dass dieser Vorgang wenigstens der Religiosität der Athener Ehre mache, so ist diese Triebfeder doch ein zu ehrwürdiger Name, als dass man ihn den Aeusserungen eines aufgeregten Fanatismus beilegen sollte. Wenn Bayle an einen blinden oder vorgeblichen Eifer für die Ehre Gottes erinnerte, so hatte er wenigstens mehr Gründe vor sich, als wenn man den Bestimmungsgrund zu dem Process in der Reflexion über die unzertrennliche Verbindung der damaligen Religion mit der ältern Constitution des Staats suchen wollte, welche für jenen Zeitpunct wo nicht zu fein war, doch zu entfernt lag, um hier entscheiden zu können. Es dürfte daher dem Zeitgeiste am gemässesten seyn, wenn wir die begünsti-

gende Veranlassung in der damals unter den Athenern herrschenden Sinnlichkeit und Reizbarkeit finden, daneben aber den eigentlichen und vorzüglichen Antrieb in einem äussern Reize und in einer fremden Vermittlung ahnden, welche jener Sinnlichkeit erst diesé Richtung zu geben vermochte. Nicht zu erwähnen, daſs ein so ernster Charakter, welcher den Leidenschaften, deren Sclaven sie waren, nicht schmeicheln wollte, nicht sehr bei ihnen accreditirt seyn konnte, so durfte nur ihre Befremdung über sein ihnen leicht unbegreifliches Verfahren in ein bestimmteres Miſstrauen übergeleitet werden, und ihre ohnmächtige Feigheit wurde bald zum feilen Werkzeuge jedes Demagogen. Schon Tiedemann bemerkte richtig, daſs in fremder Aufhezzung die Hauptquelle des Volksurtheils zu suchen sey, und dann wäre freilich Anaxagoras gefallen, auch wenn er den Sonnengott nie erwähnt hätte. Erwachte nur erst der in einer solchen Republik so leicht Nahrung gewinnende Factionsgeist und statt der reinern Religiosität wirkte das Princip der Furcht mit siegender Stärke. So willig man ein andermal demjenigen folgte, welcher eine lange Sonnenfinsterniſs vortheilhaft deutete, so leicht fürchtete man nun mehr für sich selbst als für die Götter, wenn der Verdacht einmal herrschender worden war. Und diese politischen Veranlassungen werden uns durch mehr als eine Spur als die wahren und eigentlichen Leitungsgründe in dieser Verfolgung des Klazomeniers aufgedekt. Eben daher faſsten auch einige neuere Schriftsteller mit mehr oder minder Gewiſsheit die Vermuthung einer Staatska-

bale.*) — Schon die Zeit ihres Anfangs trift mit dem ersten Aufkeimen jenes Kindes einheimischer Eifersucht, des peloponnesischen Krieges, zusammen. Lange schon richteten sich Aller Augen auf einen Mann, der so viel äussere und innere Macht in sich vereinigte, dafs man ihn, der die Religion ohnehin durch Kunstbildungen so erhoben hatte, nicht unmittelbar anzugreifen wagte. Mehr als die Person jenes Weisen war es also seine nahe Verbindung mit dem Perikles, die sein Glük entschied. Dafs in dem zu der Anklage gewählten Zeitpuncte schon das Ansehen jenes Staatsmannes erschüttert war, zeigt der Umstand, dafs er den Philosophen nur mit Mühe retten konnte. Doch ausdrükliche Zeugnisse sezzen diese Tendenz jener im Namen der Religion unternommenen Inquisition ausser Zweifel. Es ist schon bemerkt, dafs Diopithes jenen Volksschlufs auf den Schüler des Anaxagoras richtete, aber auch der vom Sotion ausdrüklich als Ankläger genannte Kleon ist aus dem Plutarchischen Leben des Perikles als einer der eifersüchtigsten Nebenbuhler des Lezten bekannt. Eine weitere Bestätigung gibt ein unläugbares Factum, eine damals über mehrere nach einander und vorzüglich des Perikles Günstlinge oder seine vermeintlichen Anhänger verhängte Verfolgung aus einem ähnlichen gehässigen Vorwande. Ausserdem dafs jener Ephialtes, durch welchen einst Peri-

*) So ausser Parker und Hume, Bayle und Valkenar a. O. p. 31., (Meiners) Revis. der Philos. 1, 105. Tychsen a. O. S. 18.

kles den Areopagos schwächte, noch als ein Opfer seiner Feinde fiel, und sein Lehrer in der Tonkunst, der sogenannte Sophist Damon, als Freund der Tyrannei, verwiesen wurde, war eben der Protagoras, der wahrscheinlich das erste Beispiel einer solchen Inquisition in Athen aufstellte, zugleich Geistesfreund des Perikles.*) Nicht minder war es Phidias, welcher anfänglich der Hierosylie, vielleicht mit Beziehung auf die von seinem Gönner auf Athens Verschönerung verwendeten Steuern, noch directer aber auch der Asebie wegen seiner auf dem Schilde der Göttin öffentlich beurkundeten Verbindung mit dem mächtigen Perikles beschuldigt und ein Opfer des Neides im Kerker wurde.**) Auch selbst die eigne Gattin des Perikles traf die Untersuchung, auch Aspasia trug den Verdacht der Asebie nach der Anklage des Komikers Hermippos; ja Perikles selbst***) war der Gefahr einer ähnlichen Beschuldigung sehr nahe.

Wäre es demnach ausser Zweifel, daſs irgend eine Staatspartei den vielgeltenden Staatsmann selbst durch Intriguen gegen seine nächsten Freunde und Stüzzen verwunden oder herabwürdigen wollte, so bliebe nur eine Entscheidung zurük, ob sich dieselbe bestimmter charakterisiren lasse. Man hat hier zunächst auf eine Härte und selbstsüchtige

---

*) Plutarch. Leb. d. Perikl. S. 172. Im Leb. d. Nik. wird sein Schiksal noch vor dem des Anaxagoras erwähnt.

**) Plutarch. a. a. O. 603. 611. 653. Diod. Sic. a. O.

***) Plut. a. O. Vgl. Marcell. Leb. Thuk. m. Platons Gorg. S. 148 — 150.

Unduldsamkeit der Priesterschaft gerathen.*) Auf diese darf jedoch schon bei der geringen Macht der Priester unter den Griechen nur wenig, noch weniger aber auf den hier meist erwähnten Vorfall mit jenem Lampon gerechnet werden, da er nach genauerer Ansicht der Plutarchischen Erzählung in einem andern Lichte erscheint. Mit derjenigen Deutung nemlich, welche dieser Weissager von dem gefundenen Widderkopfe ausbrachte, wollte er offenbar dem Perikles selbst schmeicheln und nur dann erst hätte er wider den Naturforscher, dessen Auslegung ohnedem anfangs minder als die seinige einzutreffen schien, einen Groll fassen können, wenn Anaxagoras ihm die Gunst des Staatsmannes zu rauben gedroht hätte. Dagegen würde aber die anaxagoräische Deutung selbst sprechen, welche für den Perikles minder günstig ausfiel, und sogar einige Athener damals den Philosophen höher bewundern liefs, folglich auch keine Verfolgung wider ihn veranlassen konnte. Ja jener μάντις als solcher hätte nicht einmal den Anaxagoras unterdrücken können, wenn er in dem Volke keine nachtheilige

*) Tiedemann's Geist der spec. Ph. 1, 315. m. S. 352. Billig steht hier zugleich eine charakteristische Stelle aus der 1797. in Prag erschienenen *Historico-philosophica descriptio picturae Bibl. in Canon. Strahov. ab Ant. Maulbertoch, cura W. I. Mayer. gr. 4. p. 21.* „*Periclis condiscipulos faciunt Euripidem, Socratem et Themistoclem, ut facile coniectura etiam suspicari liceat, Anaxagoram etiam in doctrina civili, in jure, in poesi fuisse peritissimum. Hic igitur Anaxagoras cum triginta annos totos philosophiam Athenis tradidisset, invidia et offensione sacerdotum abire coactus est.*

Stimmung wider denselben angetroffen hätte (s. Böttiger's *Aristophan. impun.* S. 42.). Nur von einer Seite hätte die Deutung des Anaxagoras Verdacht erwecken können, insofern sie nehmlich den Staatsmann misstrauischer und wachsamer gegen eine bei diesen Auslegungen auch ausdrüklich zur Sprache gekommene andre Gegenpartei gemacht zu haben schien, welche zugleich ausser jener Stelle des Plutarchos noch deutlich bezeichnet wird. Es war nehmlich der Anhang eines angesehenen Staatsmannes, des Thukydides aus Alopeke, welchem Satyros in den Βίοις*) eine bestimmte Anklage des Anaxagoras in zwei Puncten zuschreibt, wonach er ihn nicht allein der Asebie, sondern zugleich eines Einverständnisses mit den Persern (Μηδισμὸν) beschuldigt haben soll. Nicht sowohl auf diesen lezten, überhaupt noch nicht aufgehellten, Vorwurf als blos auf jene Partei selbst sah auch *de Pauw (Recherches Philosophiques sur les Grecs.* Berl. 1787. 8. 1, 230. T. 2. p. 46.), wenn er das ganze Schiksal des Philosophen aus der gegenseitigen Jalousie der Aristokraten und Demokraten, wie aus der Anfeindung des Perikles von dem durch Thukydides vertretenen Adel, dessen Vermögen jener

*) Bei dem Diog. L. 2, 12. Ueber diesen Thukydides, des Melesias Sohn, welcher mehrmals mit dem Geschichtschreiber verwechselt und von dem Satyros als ἀντιπολιτευσάμενος τῷ Περικλεῖ bezeichnet wurde, verweise ich hier nur auf die seine Abkunft darstellenden Stellen in Platon's Menon. S. 378. Theag. S. 22. Lach. S. 161. u. 210. Vielleicht ist er auch vom Plutarch. *de ger. rep.* S. 175. gemeint.

geschwächt hatte, ableitete. Nur verläſst jener sinnreiche Schriftsteller die Geschichte, wenn er Intoleranz als eine in Athen nie gekannte Erscheinung darstellt, eine Bemerkung, die zwar schon Hume (*of human understand. Essay XI.*) machte, die aber schon durch die Möglichkeit mehrerer, obgleich stufenweise fortschreitender, Religionsverfolgungen von jener Zeit an widerlegt werden kann. Daſs Thukydides als Verwandter des vom Perikles verdrängten Kimon die Oppositionspartei gegen den vielvermögenden Einen bilden half, ist allerdings nicht zweifelhaft. Die Angabe des Satyros gewinnt sogar an Licht, je reiner man das Chronologische derselben aufzuhellen sucht. Daſs sie gradezu erdacht, oder daſs jener Bericht des Sotions eine Lüge verbreitet habe, ist eine zu harte und unerweisliche Beschuldigung, als daſs man nicht zuvor auf eine Vereinbarkeit beider Schriftsteller zu denken hätte. Und diese findet sich bald, wenn man, nur deutlicher gedacht und überhaupt mehr erwiesen, als Bayle nur vermuthete (welcher überdem auch eine doppelte Auswanderung des Anaxagoras, diese aber völlig ohne historischen Grund behauptet), eine zwiefache Anklage annimmt, auf die ich sogleich zurükkommen werde. Thukydides jedoch und sein Anhang allein dürfte noch nicht so entscheidend, selbst bis auf das Urtheil des Todes über den Verwiesenen gesiegt haben, wenn sich nicht aus den öffentlichen Verhältnissen noch eine dritte stärkere Staatspartei gebildet hätte, welche, wäre es auch nur durch mittelbare Mitwirkung, dem Unternehmen des Thukydides das nachdrüklichste Uebergewicht sichern konnte. Diese meinte ich

anderwärts (*De Anax. Cosm. Font.* S. 32. n. 46.) in den Lakedämoniern ahnden zu dürfen, hier läge mir nun der Beweis ob. Es bedarf gar nicht erst einer Erwähnung ihres Mifstrauens gegen Fremde und ihrer Kälte gegen höhere theoretische Untersuchungen, um in ihnen einen Zuwachs der mit dem Klazomenier Mifsvergnügten zu vermuthen. War ja auch nicht nur jener angesehene Verwandter des Thukydides, Kimon, ein allbekannter Spartanerfreund, sondern von dem Thukydides selbst eine starke Aeusserung über den Perikles als einen Alles überredenden Sophisten gegen den König der Lakedämonier so ruchtbar, dafs sie Plutarchos in des Perikles Biographie aufzeichnen konnte. Dazu kommen noch klärere Berichte über das Verhältnifs des Perikles zu den Lakedämoniern. Schon waren nach den glaubwürdigsten Geschichtschreibern diese Theilnehmer an dem Bunde gegen die Perser dem Atheniensischen Volke überhaupt und grade wegen Anmassungen und Neuerungen (τολμηρὸν καὶ νεωτεροποιόν) am wenigsten hold, sie waren es auch, welche insbesondere den Perikles, welchen sie schon als ihren beständigen Antagonisten (was er nach Plut. L. Per. S. 232. wirklich war) hafsten, schon bei mehrern bedenklichen Vorfällen (man denke nur an das κυλώνειον ἄγος. Thuk. 1, 127., den Anstofs an dem von Perikles geduldeten Fremdling, ebend. 2, 13.) in nicht geringe Verlegenheit und Verantwortlichkeit zu bringen gewufst hatten. Auch widersezten sie vor allen sich jenem grossen Plane des Perikles — in welchem man nach des Plutarchos Urtheile den hohen Geist, welchen sein Lehrer ihm mittheilte, deutlich genug fand —

der Veranstaltung einer allgemeinen Nationalversammlung aller Völker des griechischen Namens von den thrakischen Gegenden bis zum Peloponnesos, von Ionien bis zu den Insulanern zur Realisirung der Idee eines allgemeinen Friedens. Selbst Aristophanes in den Acharnensern scheint noch in der Person des Dikäopolis die Lakedämonier wegen des peloponnesischen Krieges zu entschuldigen und alle Schuld auf den Perikles zu bringen. Wäre daher wohl jene Vermuthung zu kühn, daſs sie die Partei des Thukydides verstärkten, ihr vielleicht den Ausschlag gaben? Dann braucht man kaum in Hinsicht auf Anaxagoras selbst noch hinzuzufügen, daſs die Spartaner ihren gesezlichen Einrichtungen nach (Chamäleon b. d. Athen. XIII. S. 611. a.) keinen Philosophen duldeten und bei ihnen ein unverbrüchliches Schweigen über die Gegenstände des Cultus eben so heilig als der Aberglaube selbst war. — Dieselbe politische Conjunctur gibt nun jener zweiten gehässigen Beschuldigung, eines Einverständnisses des Anaxagoras mit den Nationalfeinden, den Persern, desto mehr Haltung. Wenn sich zu einem solchen Vorwurfe, bei dem man noch nicht grade an persisches Gold zu denken Ursache hätte, im Gedränge republikanischer Factionen eine leichte Veranlassung findet, so läſst sich noch mehr ein Schein desselben in dem Umstande bemerken, daſs, indessen der Spartanerfreund Kimon ein geschworner Perserfeind war, Perikles die Steuern zum Perserkriege anders verwendete, und sich, so hold er sonst Idealen war, dem Plane auf Aegypten, um von dort aus an die Perser zu kommen, sich dennoch nach des Plu-

tarchos Erzählung als chimärisch widersezte. Wie bald liefs sich da eine stille Neigung für die Perser in dem Perikles und seinen Freunden errathen, da überdem des Kimons Schwester Elpinike nach der Expedition gegen Samos öffentlich ihm vorwarf, dafs er nicht wie Kimon gegen die Phöniker und Meder gestritten habe. Vielleicht gründet sich auf eben diese Verhältnisse das Datum des Stesimbrotos,*) dafs Anaxagoras jenen berühmten Themistokles unterwiesen habe, welcher bekanntlich zu den Persern überging.

Den wirklichen Erfolg dieser mehrseitigen Anfälle auf den Philosophen erzählen allerdings die alten Schriftsteller verschieden; jedoch, wie ich meine, eben darum, weil des Klazomeniers Verdächtigkeit nicht blos einmal in Athen öffentlich zur Sprache gekommen war. Sollte das Princip der Entscheidung über das wahre Schiksal des Verfolgten nur in dem Grade der Uebereinstimmung aller Sagen gesucht werden, dann träfen diese eigentlich nur darin zusammen, dafs Anaxagoras angeklagt und verurtheilt, nicht sowohl zur Verantwortung gezogen als von Athen ausgesezt, verdrängt und bestraft worden sey. Hat man jedoch keinen gültigen Grund, eine Nachricht unbedingt über die andere von Seiten der Glaubwürdigkeit zu sezzen, so müfste man Beide zu vereinigen versuchen. Ein Vorschlag zu einer solchen Vereinigung läge aber in

*) B. d. Plutarch. L. d. Themistokl. Wäre jenes Datum auch nichts als Sage, so verräth sie doch zugleich eine solche Zusammenstellung. S. Suidas v. Μηδισμός. 2. S. 549.

der Annahme einer zwiefachen Anklage alsdann offen genug dar, wenn man die verschiedenartigen Angriffe nur als Aeusserungen des Widerstandes in verschiedenen Zeitpuncten des Lebens des Weisen betrachtet. Die erste Anklage, welche Kleon einleitete, betraf blos eine gegen den Sonnengott begangene Asebie, nach Sotions Bericht. Die nächste Folge davon erzählt dann Hermippos (welcher noch älter als Sotion war) nach dessen Aussage der Berather des Perikles als ein schon dem Tode Geweihter in das Gefängnifs geworfen würde, in welchem ihn noch, wenn wir dem Plutarchos glauben dürfen, eine mathematische Aufgabe beschäftigt haben könnte. In dem Ausgange dieser Anklage stimmen nun eben diese Schriftsteller noch mit dem Lucianus (vgl. Plutarch. Leb. d. Nik. 393.) überein, dafs es nehmlich diesmal nur bei der Gefahr des Todes blieb und der Naturforscher vermittelst des Sieges der Beredsamkeit seines Zöglings Perikles, vielleicht auch zugleich durch eine an seiner abgezehrten Gestalt nach Hieronymus erregte Theilnahme blos landesverwiesen und mit einer Geldbufse von fünf Talenten belegt wurde. Nach dieser Verbannung träte die zweite, in ihrer politischen Tendenz nun desto unverkennbarere, Anklage ein und der jezt bereits längere oder kürzere Zeit selbst aus dem Exil zurükgekehrte Thukydides *) beschuldigte den Anaxagoras zur

*) Eine schärfere chronologische Bestimmung, die hier das meiste Licht gibt, läfst sich aus dem Plutarchos zusammensezzen. Dafs Thukydides nach der Biogr. des Perikl. gegen Ol. 84,, oder wenn dieser als Held minder gepriesene

Vollendung seines Triumphs über den Perikles ausser eines Hochverraths gegen die Götter auch noch eines dem Staatsinteresse zuwiderlaufenden Benehmens. Dieses erzählt der nicht nur vom Diogenes nach Sotion aufgeführte, sondern auch wirklich später als dieser schreibende Satyros, der mithin auf jenen bei seiner Nachricht ergänzende Rüksicht nehmen konnte. Dasselbe bestätigt aber auch die in dieser Beschuldigung schon sichtbar gestiegene Härte, so wie das schlimmere Urtheil selbst, welches den bereits aus Athen entfernten Philosophen traf. Da war es nehmlich sein Schiksal, abwesend zum Tode verdammt zu werden (ἄποντα καταδικασθῆναι θανάτου. Satyros), wie ein gleiches Loos in Athen bald darauf dem ebenfalls erst entfernten Alkibiades widerfuhr. Eben darum konnte auch nur die Nachricht von diesem Todesurtheile an den bereits deportirten Klazomenier gelangen, wie dies sogleich nach jener Stelle Diogenes, wahrscheinlich noch aus dem Satyros, bemerkt hat.

Staatsmann mit dem Anführer einiger Schiffe nach Samos (Thuk. 1, 117. vgl. Ausleg. zu Aristoph. Vesp. v. 941.) Eine Person ist, erst nach Ol. 84., selbst aus Athen verbannt worden war, kann des Satyros Zeugnifs nicht aufheben. Bekanntlich dauerte eine solche Verbannung durch den Ostrakismus nur zehn Jahre (s. d. Biogr. Kimons), in der Biogr. des Nik. wird sie aber für diesen Thuk. sogar ausdrüklich auf zehn J. bestimmt. Nun weifs man aber (s. Biogr. des Per.), dafs Perikl. nach des Thuk. Verbannung noch funfzehn Jahre vielgeltend war: Th. kehrte also grade gegen den Anfang des pelop. Kriegs und um so hofnungsvoller zurük, da Perikl. schon seit seiner Entfernung minder populär gewesen und jezt noch enger eingeschränkt war.

Daſs den berühmten Zögling des Anaxagoras zu seiner thätigen Verwendung für ihn, wenn nicht zunächst ernste Achtung der Wahrheit, doch dankbare Anerkennung seiner Verdienste trieb, dies erwarten wir gern schon von dem hohen Sinne, den er von dem Verfolgten geerbt hatte. Zwar könnte es den Schein haben, als habe Perikles in dem Ionier sich selbst vertheidigen müssen, zwar sagen Nachrichten, die überhaupt überall ungünstiger für ihn als für den Philosophen lauten, er habe sich angelegentlicher und tiefer erschüttert für die ihm nahe Aspasia verwendet, ja es sey ihm möglich gewesen, den Anaxagoras einmal zu vergessen. Allein wenn Perikles vielleicht glaubte, daſs der Klazomenier bei seinem Enthusiasmus für die Natur und ihre Regel mehr und leichter entbehren konnte als die vielverlangenden und Schäzze aufhäufenden Athener, wenn der Philosoph selbst als Mensch und Vater, wie seine Aeusserung bei dem Verlust eines Sohnes zu erkennen gab, von den Sterblichen nie mehr zu erwarten gewohnt war, als sie als solche gewähren konnten, so bewies jedoch Perikles durch die nachherige kräftige Fürsprache, wie tief er die ihm von jenem selbst mündlich und sanftgegebene Erinnerung — „wer einer Lampe bedarf, versagt ihr das Oel nicht“ — beherzigt hatte. Doch eben der Staatsmann, der seinen Freund so kurze Zeit überlebte, fällte über diesen ein öffentliches Urtheil, welches über seine eigne Gesinnung, wie über die Schuld des Lezten, ein erwünschtes Zeugniſs ablegt. Nach jenem alten Hermippos (b. d. *Diog.* §. 12.) war er es, der die Athenienser selbst zu dem öffentlichen Geständnisse

für die Unbescholtenheit des Lebens des Verfolgten nöthigte, und sich selbst mit stolzerer Zuversicht seinen Zögling nannte. Und wirklich redet die unbefangnere Geschichte bei allem Aufwand, den ein prachtliebendes Volk forderte, wenn es sichrer geleitet werden sollte, dennoch der Mässigkeit und Nüchternheit, der Schonung des Menschenlebens, der Entsagung des Perikles und seiner Standhaftigkeit im Unglük das Wort.

Der nächste Eindruk der Verfolgung auf den verbannten Philosophen selbst läſst sich, sogar nach den wiederholten Anfällen, noch in Aeusserungen desselben antreffen, die, an sich seines Charakters würdig, durch ihre doppelte Beziehung erst sprechender werden. Der seinem Schiksal überlassene Exilirte blieb ohne Schmähung sich selbst genug, und das Bewuſstseyn einer in sich eben so wie in der Welt im Grossen anerkannten und geachteten Regel der Ordnung lieh ihm nur stärker das Gefühl der Unvernichtbarkeit seines höhern Selbst: „Nicht ich ward der Athener, sie nur wurden meiner beraubt.“ Der von einer ohne sein Anschauen dreuster verfahrenden Partei zum Verlust des jezt ohnehin schon abgenuzten Lebens Verurtheilte sagte sich (s. *Diog.* 2, 10. und 13.) selbst: Vorlängst schon sprach die Natur gegen jene, wie gegen mich, das Todesurtheil.“

Daſs ein Anaxagoras auf diese Art ein Opfer seiner Zeit, und zwar mehr seiner Sinnlichkeit als seiner beginnenden höhern Bildung, werden konnte, daſs nicht eine der seinigen gleichkommende nüchterne Vernunft, sondern Leidenschaft ihn

richtete, daſs der von den Unruhen seines ersten Vaterlandes in Athens ruhigern Hafen Gescheuchte dort eine herrschende Stimmung erlebte, wo es kein Glük mehr war, einem ihm selbst wohlwollenden Gewalthaber zu nahe gekommen zu seyn, daſs endlich der seit seiner Entfernung von Ionien sich von unmittelbarer Theilnahme an den Staatsgeschäften Lossagende, nur den Perikles mit Licht und Kraft und Muth zu dessen bessern Selbst erfüllende Weise bei dem kampfvollern Anstreben eifersüchtiger Parteien politisch verdächtig werden muſste, ist eine allerdings traurige Erfahrung. Dennoch dürfte sie minder befremdend als jene andre Erscheinung niederschlagend für den Freund der Menschheit seyn, daſs ein Mann, an dem man sich in Zeiten der Unsittlichkeit erheben, seinen religiösen Sinn läutern, unter den Wogen der Leidenschaften als an einem rettenden Anker fest halten konnte, aus eben dem Athen, um welches er sich verdient machte, verdrängt wurde und die in ihm öffentlich und scheinheilig verwundete Tugend selbst trauern muſste, bis sie Sokrates erst wieder in die häuslichen Kreise der Familien prunklos und still, obschon eben so wenig ungekränkt, einzuführen strebte. Um so herzerhebender wird dagegen für uns der Gedanke, daſs wir den ersten Denker und Lehrer eines ausserweltlichen, die gebundenen Naturstoffe überwältigenden und zugleich höchst naturgemäſs wirkenden Weltordners unter den Männern von seltnem Geistesadel und anspruchloser Seelengrösse suchen dürfen, welche die Flamme der Vernunft gegen das Schiksal stählte. Wenn Anaxagoras unbeflekt von dem Gifte der Zeitsit-

ten, ungereizt von dem Glanze der Demagogik, mit der hehren Begeisterung für die Natur im Grossen das theilnehmende Gefühl der menschlichsten Freude an der unverdorbenen Natur der fröhlichen Kinderwelt *) verband; so blieb jene Würde der Gesinnung auch da noch sichtbar, wo er in der frühern Wahrnehmung des nie wankenden Ganges der Naturgesezze einen Trost für die einsame Verödung als Vater finden konnte. Besonders war es dieser lezte, unten bemerkte Grundsaz, aus welchem noch späterhin die Stoiker ein seltnes Muster weiser Fassung lasen **). Mit welchem unerschrockenen Sinne, aus seinem ersten Vaterlande mehrfach verschlagen, dann auch dem zweiten entrissen, er einen weltbürgerlichen Gleichmuth in sich stärkte, dies verräth noch seine lezte Aeusserung über die gleiche Erleichterung des Hinganges zum Hades auf jeder Stelle der Erde; indefs die vergänglichen Trümmer des aus Europa verstossenen und von den Lampsakenern noch hochgeachteten Mannes Asien in seinen mütterlichen Schoofs zurüknahm.

Sollte nun des Anaxagoras Streben nach einer höhern Verklärung der Ursache der Weltordnung aus dem Standpuncte späterer reinerer Vorstel-

*) Auf ihren Frohsinn ging noch scheidend sein lezter Wunsch. Diog. 2, 14. Ueber des eignen Sohnes Verlust ermuthigte den Naturbeobachter der Gedanke: ᾔδειν θνητὸν γεννήσας. *Plutarch de Ira cohib. Cic. Q. Tusc.* 3. *Ael. V. H.* 3, 2. *Val. M., Stob.*

**) Panaetios bei d. Plutarch. a. a. O. Vgl. Simplic. zu d. Epictet, Enchirid. C. 22.

stellungen von der Gottheit beurtheilt werden, so dürfte sich im Ueberblik aller innern und äussern Bestimmungen seines wie des Zeitgeistes folgendes Resultat ergeben. „Anaxagoras suchte das Göttliche theils ohne es unter diesem Namen zu wollen, da das gemeinhin so benannte θεῖον, welches auch Sokrates und seine Schule mit θεὸς und θεοὶ so oft identisiren, ihm nicht erschöpfend genug zur Bezeichnung eines Anordners des Alls schien, theils ohne es sich hinreichend deutlich zu gestehen, weder daſs er es zugleich suche, daher er es auch nur einseitig finden konnte, noch daſs er in jener Intelligenz noch etwas mehr als einen Urheber und Regler physischer Ordnung entdekt habe. Er unterlag jenem Bestreben einmal als Philosoph theoretisch, insofern er das Befugniſs nicht zu prüfen für nöthig erachtete, jenes höchste Princip ausser und über der Welt denken und behaupten zu dürfen, welches er deshalb eben so oft nachher in der Welt wiedergefunden zu haben, mithin auch in sie hinabziehen zu können sich befugt hielt, als er es ohne weitere Ansprüche in sich selbst und zwar als das Untrüglichste, Allvermögendste und Thätigste zu ahnden glaubte. Dann aber als Bürger politisch, so fern sein Zeitgeist nicht an die Ueberzeugung reichte, daſs das wahre Göttliche weder Jemand läugnen könne, wenn er auch das für Menschennamen Unerreichbare unter einer andern Form, namentlich unter dem höchsten menschlichen Charakter, der Vernunft (hätte er auch diese noch nicht als ausschliessend unterscheidenden Charakter des Menschen deutlich erkannt und als Physiker zugleich in der Organisation, den Händen ge-

sucht) gefunden zu haben hofte, noch auch ohne unnatürliche Selbstverläugnung aus der sich jezt erst schärfer selbst ahndenden Vernunft und ihren Forderungen zu verweisen vermochte. Und wenn er ja noch physisch mit seinem von den Mühen eines oft gestörten äussern Lebens angegriffenen Körper unterlag, so unterlag er nicht praktisch als seiner selbst mächtiger Mensch, der hohen Resignation eingedenk, über Stürme der Zeiten und die noch gefährlichern Klippen herrschender Selbstsucht und Verderbtheit sich durch dieselbe Ahndung seiner Vernunft gerettet und höher gestärkt zu haben, welche ihm die Erscheinungen des Himmels und der Natur überhaupt mit einer Art von begeisterter Liebe *) und der stillen Andacht eines gleichsam in sich selbst zurükgescheuchten und dem irdischen Vaterlande entrükten Gemüths, als Theile eines grossen Ganzen, aus dem ein Geist der Ordnung leuchte, betrachten und mit dem erhabnen Bewufstsein, diese Ordnung nicht vorsäzlich verkannt oder vermessen verlezt zu haben, deutlicher oder dunkler vereinen liefs.

Berechnete man endlich die mehr oder minder mittelbare Wirkung, welche die Erscheinung des Anaxagoras auf seinen Zeitgeist sowohl als auf die folgende Generation haben mochte, so würde man den Eindruk seines in Athen öffentlich erduldeten Schiksals leicht von den Folgen der in seinen Schriften dargestellten Grundsäzze da unter-

*) Vgl. Cic. T. Q. 5, 39. Diog. 2, 6. Photii Bibl. p. 581. ed. Aug. 1601.

scheiden können, wo nicht beide Bestimmungen in einander flossen. Daſs seine Meinungen verbreitet wurden, verbürgen mehrere Spuren derselben in den Schülern und Nachfolgern desselben; daſs man sie aber in Athen noch späterhin als bedenklich und gefährlich ansah, zeigt schon der Umstand, daſs Melitos dessen Aeusserung von der Sonne und dem Monde dem von ihm angeklagten Sokrates vorwerfen wollte, und daſs seine Theorie von der Mondverfinsterung langehin nur insgeheim verbreitet werden durfte *). Sokrates selbst hatte nicht nur an mehrern einzelnen Behauptungen des Philosophen Anstoſs genommen, sondern sollte auch nach der platonischen Apologie jene astronomischen Hypothesen gegen Melitos öffentlich für ungereimt erklärt haben. Auch in der Schule desselben blieb ein Bedürfniſs wiederholter Aeusserungen gegen seine kühne Meinung von dem Helios (*Xenophon Memor. Socr.* 4, 7. u. *Platon de Leg.* 7, 388.), ja die von Platon geäusserten Grundsäzze liessen vermuthen, daſs er selbst als Gesezgeber das frühere Verfahren gegen ihn gebilligt haben würde, wenn er ihn auch nicht gleich den μοχθηροῖς (*Leg.* 10. S. 68.) beizählte. Es erhellt jedoch bald, daſs Sokrates und seine Freunde zu solchen, oft sogar starken, Gegenerinnerungen am meisten durch den Misbrauch bestimmt wurden, den ihre Zeitgenossen und ins-

*) Platons Apol. d. Sokr. S. 61. — Plutarch. Leb. d. Nik. S. 393. Ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαρραλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος Ἀναξαγόρας οὔτ' αὐτὸς ἦν παλαιός, οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος, ἀλλ' ἀπόρρητος ἔτι, δι' ὀλίγων καὶ μετ' εὐλαβείας τινὸς, ἢ πίστεως βαδίζων.

besondere die jüngere Classe der Athenienser von jener verdächtig gewordenen Erklärung zu machen anfingen, insofern sie neben der Nichtgöttlichkeit der Gestirne zugleich zu behaupten wagten, daſs die in irdischen Staub verwandelten Götter sich um menschlichen Dinge nicht bekümmerten *). Auch hat es allerdings den Anschein, daſs eben jene erst von den Leitern des Volks bei der Anklage des Anaxagoras seinen Naturerklärungen bestimmt und öffentlich aufgedrungene Beziehung auf die Volksgötter nun erst den Zeitgeist auf die in seinen Schriften mit den Gegenständen des Cultus auch nur scheinbar zusammenhängenden Aeusserungen ausschliessender gerichtet und manchen Köpfen die ernstere und absichtliche, wenn auch mannichfaltigere Combination der Physik und Theologie, ja selbst die Herabsezzung der Objecte der Lezten unter die Gesezze der Natur und unter noch willkührlichere Einrichtungen früherer Gesezgeber mehr erleichtert oder entlokt habe. Auf der einen Seite sehen wir jezt die kühnern Hypothesen eines Prodikos, Kritias und Euhemeros über den Ursprung der Begriffe von den Göttern nach einander hervortreten, auf der andern dagegen die mildernden Ansichten des Sokrates, Platons und andrer Veredler jener Vorstellungen desto schneller entkeimen. Sollte

*) Nicht nur läſst Platon den Sokrates in jener Stelle der Apologie andeuten, wie leicht Jünglinge sich die Kenntniſs jener Lehren, auch ohne sein Zuthun, verschaffen konnten, sondern er selbst nennt mit der obigen Angabe ausdrüklich die *ἀνθρώπους νέους* in der merkwürdigen Stelle *de Leg.* 10. S. 69.

vielleicht Sokrates durch die Folgerungen oder Resultate, die man aus den, ohnehin misgedeuteten, naturphilosophischen Untersuchungen des Anaxagoras zog, von ähnlichen Versuchen abgeschrekt worden seyn, so hatte er doch nach jener Stelle der Apologie nicht nur dessen Schriften gelesen und öffentlich bekannt, „dafs sie voll von solchen ihm vorgeworfenen Behauptungen wären, sondern auch selbst öftrer von Naturbeobachtungen Gebrauch gemacht, und mit den Zwecken eines Weltbaumeisters verbunden, zu welchen Ansichten Anaxagoras gewifs vorzüglich vorbereitete. Gewifs zählte auch Platon, wenn er aus Besorgnifs eines praktischen Misbrauches noch mehr als der einer theoretischen Misdeutung seinen Vortrag zugleich sorgsamer abwog, den Anaxagoras unter Jene, die mit dem μὴ νομίζειν τοὺς θεοὺς dennoch innige Achtung ihrer sittlichen Anlagen verbanden (s. *de Leg.* 10. S. 114.); ja er durfte sogar die Lehre von dem geregeltern Laufe der Sonne und Planeten aussprechen, wenn er sie auch unter dem Namen der θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν (*de Leg.* 7, 390.) aufführte. Dafs Aristoteles, bei manchen bemerkten Widersprüchen in dem System des Philosophen, dennoch die unbefangene Nüchternheit der Vernunft desselben anerkennen würde, liefs sich von ihm erwarten. Hätte aber das Schiksal des Anaxagoras in Athen die Fortschritte der Gebildetern in der Astronomie wirklich gehemmt, so konnte seine ganze Lehre, die der Naturphilosoph selbst als solcher mit praktischen Grundsäzzen nicht unmittelbar verbunden hatte, ohnehin nicht sogleich ein nationales Eigenthum werden, so oft auch die Nation selbst

bei des Perikles Namen sich an ihn erinnern mufste. Dafs die Nachwelt gegen ihn gerecht war, begründen mehrere bekannte rühmliche Erwähnungen desselben in spätern Zeiten, und Plutarchos durfte schon als zugestanden voraussezzen, dafs den Anaxagoras sein Schiksal nicht schänden konnte, da Edlen Alles zieme (*de Profect. virt. sent.* S. 315. T. VI. μήτε εἱργμὸν Ἀναξαγόρου ὑποδειμαίνωμεν· vgl. d. Epigr. auf den Wahrheitsforscher in der Antholog. S. 226. n. 115. T. 4. Jak.).

Diogenes — Archelaos.

Diogenes von Apollonia auf Kreta und Archelaos aus Miletos waren nicht eigentliche Schüler des Anaxagoras, aber doch Nachfolger desselben, die von seinen Grundsäzzen das Meiste sich aneigneten und ohne eine eigne Secte zu bilden, Lehrer der Philosophie wurden. Beide waren die lezten Abkömmlinge der ionischen Schule.

Diogenes kann nicht, wie sein gleichnamiger Lebensbeschreiber will, als ein Schüler des Anaximenes angesehen werden, da er nach dem Anaxagoras lebte. Auch sagt Simplicius, daſs Diogenes fast der jüngste unter allen denen gewesen sey, welche unter den Griechen vorzugsweise Physiker genannt wurden. So läſst sich auch nicht sagen, daſs er die Schule des Anaximenes nach dessen Tode fortgesezt habe. — Den Archelaos nennt selbst Cicero einen Schüler des Anaxagoras und Lehrer des Sokrates, der wohl mit ihm wie mit den Sophisten umging. Mit ihm endigte sich, nach Diogenes, die physische Philosophie im Gegensaz der Sokratischen.

Diogenes von Apollonia hatte das System des Anaximenes zum Grunde gelegt. Die Probleme, die er sich, nach Simplicius, vorlegte, waren: Was ist aller Dinge und Erscheinungen Grundursa-

che? Woher die grosse Mannichfaltigkeit der Schöpfung? Woher die (ihm schon bewundertere) Denkkraft, oder wenigstens Seele? —

Er nahm nun nicht wie Anaximenes mehrere ganz von einander verschiedene unwandelbare Elemente oder Grundsubstanzen an, aus denen alle Dinge zusammengesezt würden, und zwar aus dem Grunde, weil doch dann schwerlich Alles so mannigfaltig in einander übergehen, sich so häufig verwandeln und mit einander vermischen würde, dann auch kaum Alles auf eine solche Art wirken und leiden, sich gegenseitig nüzzen und schaden würde. Dafür nahm er den eignen Grundsaz an, daſs Alles einartig sey und Alles aus einem und demselben und völlig gleichartigem Grundstof entstehe, und daſs Alles auch in dieselbige Grundmaterie zurükkehre. Diese Einerleiheit des Grundstoffes beweise selbst das Hervorwachsen von Pflanzen aller Art aus der Erde, so wie die Entstehung, Ernährung und der Untergang der Thiere. — Diesen Stof nannte er Luft (ἀήρ). Die Ursache dieser Annahme war ihm die, weil sie das am meisten fähige Element sey, um in andre Naturen übergehen zu können. Aus ihr lieſs er daher Alles entstehen und in ihr Alles untergehen und zwar vermittelst der Verwandlungen, welche Verdünnung oder Verdickung bewirkten.

Fragt man nach den Kräften und Eigenschaften, die er ihr beilegte, so eignete er dieser Luft Verstand (πολλὴν νόησιν) zu oder hielt sie gradezu für ein verständiges Wesen. Der Grund dazu war: sonst kann man sich nicht vorstellen,

wie alle Dinge in der Welt so zwekmässig eingerichtet, wie die Zeiten des Jahrs und Tags und die Witterung so ordentlich abgetheilt seyen und auf einander folgen. (Simpl. in Phys. Arist. p. 32. b.). Er nannte sie ferner mächtig und groſs und sagte, daſs sie, allein ewig und unvergänglich, Alles durchdringe, ordne und regiere; die übrigen aus ihr entstandenen Dinge der Auflösung (also wohl nicht der Vernichtung) unterworfen seyen. Indeſs sey diese Luft sich selbst sehr ungleich (πολύτροπος, eigentlich wohl: vieler Veränderungen empfänglich) und von vielen Seiten verschieden. Daher sey die eine Luft wärmer oder kälter, trokner oder feuchter, träger oder beweglicher als die Andre. Nach dem Verhältnisse ihrer Verschiedenheit richtet sich auch die Verschiedenheit der Gestalten wie der Vollkommenheiten aller Naturen.

Es war ihm die Luft nicht bloſs Grundursache (Princip) des Daseyns, sondern auch des Lebens, Empfindens, ja Denkens aller Wesen. Daher bestanden dann auch die Seelen der Menschen und der Thiere aus Luft, und zwar aus gleichartiger Luft, nemlich einer wärmeren als die äussere, aber etwas kältern als die, welche die Bestandtheile der Sonne ausmache. Selbst der Saame des Menschen war ihm von luftiger und geistiger Natur. Wenn er aber die Luft sogar das Princip des Denkens seyn lieſs, so erklärte er dies dadurch, daſs der Mensch dann denke, (was ihm wohl mit Leben oder Athmen ziemlich gleich war) wenn die Luft mit dem Blute durch die Adern, die er auch anatomisch beschrieben haben soll, den

ganzen Körper durchdringe, und sterbe, wenn das Athmen aufhöre, — wenn alle Luft die Adern völlig verlasse, und die Bestandtheile von Luft, die den Körper eben bewegt, belebt und regiert hatten, von ihm abgesondert würden. Doch liefs er auch die sonst durch ihre Bestandtheile gleichartigen thierischen Seelen nicht alle im gleichen Grade warm seyn, und erklärte sich dabei die Verschiedenheiten der Sinne und Kräfte verschiedner Menschen und Thiere. Den Thieren schrieb er dieselben Grundkräfte mit den Menschen (ζωὴν, ψυχὴν καὶ νόησιν) zu. Er wird daher wohl auch den Thieren nicht, wie der Pseudoplutarchos will, alle Empfindung abgesprochen haben. Verglich er sie auch mit Wahnsinnigen und Rasenden, denen es eben wegen der Menge oder Dicke der Feuchtigkeiten an gehörigem Bewufstseyn fehle, so konnte er ihnen dabei immer das Vermögen lassen, durch die äussern Sinne Gegenstände wahrzunehmen und von ihnen angenehme und unangenehme Eindrücke zu empfangen.

Diogenes hätte insofern ein Schüler des Anaximenes heissen können, da er Manches mit ihm gleich hatte, — die Luft oder den Aether als Princip, die Seele als ätherisch. Doch er ging wohl auch von ihm, wenigstens in Aufsuchung neuer Gründe ab. Vielleicht nahm er die Homoiomerien des Anaxagoras schon deswegen nicht an, weil die Luft doch ein viel feineres und minder materielles Princip abgeben konnte. Nur finden wir auch bei Diogenes ein selbstthätiges Princip und einen trägen Grundstof noch immer nicht gehörig

unterschieden; ja man weiſs nicht, ob hier nicht Rükkehr wenigstens zu der Vorstellung von der Gottheit, als mit der Materie genau verbundener Weltseele anzunehmen sey. Offenbar hielt er diese Luft für das selbstständige Princip ihrer eignen Bewegung und auch die Bewegung aller aus ihr entstandenen Dinge. Möge er denn aber erst nach Anaxagoras gelebt haben, sein System gibt dies nicht zu erkennen, oder er kam nicht nach Athen und so auch in keine Bekanntschaft mit dem klazomenischen Weisen, dessen System ihm vielleicht auch noch zu hochgedacht gewesen seyn würde.

Vom Archelaos wissen wir gewiſs, daſs er ein Schüler des Anaxagoras, und zugleich der lezte Ioniker und Physiker war, daher auch vorzugsweise noch φυσικὸς benannt. Wenn er auch die ionische Philosophie nicht zuerst (wie Diogenes will) nach Athen brachte, welches Verdienst seinem Lehrer bleibt, so konnte er sie doch, da ja Anaxagoras nach Ionien zurükkehrte, von neuem und nun auf immer nach Athen verpflanzen, welche Stadt von jezt an der vornehmste Siz der griechischen Philosophie ward. Auch er blieb wie Diogenes mehr dem alten ionischen System in der Lehre von der ersten Materie und ihrer Verbindung mit der Gottheit treu, als daſs er das neue, vielleicht noch schwere, vielleicht auch ihm zu gefährlich scheinende System seines Lehrers Anaxagoras angenommen hätte. Er lieſs es also hier bei dem Alten bewenden, und nahm daher die unendliche Luft als die erste Materie an, folgte aber im

Uebrigen mehr seinem Lehrer Anaxagoras. Merkwürdig ist es übrigens, daſs grade von diesem lezten Ionier ein Saz aus der Moral herrühren soll, der dann freilich nicht selten, jedoch durch schiefe Deutung für ruchlos erklärt wurde, nemlich, daſs eine Handlung an sich weder gut noch böse sey, sondern Beides erst durch das Gesez werde. Hier also eine ähnliche Behauptung zu denen der Sophisten, und der Gegensaz zwischen Natur und Kunst.

Die Reihe der Philosophen, welche unter der eleatischen Schule begriffen werden, stimmte in ihren Bestrebungen vielfach überein. Alle liessen sich die Erforschung der Ursache und des Urstofs des Weltalls angelegen seyn. Alle gingen von diesem Grundsazze aus, daſs unmöglich etwas aus Nichts entstehen oder in dasselbe untergehen könne, weil sie sich den Ursprung der Materie nicht anders als aus Materie (als Physiker) erklären konnten; daſs das Gleiche immer das Gleiche anziehe und durch Gleiches erkannt werde, worauf sie besonders Gleichartigkeit des Stofs mit den aus ihm gebildeten Körpern bauten; daſs Alles, einmal von dem Urstof abgelöſst, in unaufhörlichen Verwandlungen oder in beständigem Flusse sey; daſs Thiere, Menschen und Götter aus denselben und zwar gefühl- und vernunftlosen Principien stammten; daſs alle Wesen beseelt und mit Empfindung begabt seyen; daſs Empfindungsvermögen von Denkkraft nicht verschieden sey, und man den Zeugnissen der Sinne nicht trauen

dürfe; dafs endlich Alles was in der Zeit entstanden sey, auch wiederum aufgelöfst werden würde. Alle liessen ferner die Ausbildung nicht nur der materiellen, sondern auch intellectuellen Welt nach Gesezzen der Nothwendigkeit erfolgen. Alle sezten eine Möglichkeit der Zersezzung des Universums in mehr oder minder gleiche Bestandtheile voraus. Alle eigneten der Natur ursprüngliche Kräfte zu, welche von selbst oder durch äussre Ursachen bewegt nach einem gewissen Mechanismus wirksam seyn konnten. Alle verbanden noch innig Physik und Philosophie, alle rangen noch mit Bildern, und bemühten sich, die bisher von Dichterngebildete Sprache wo nicht abstracter und reicher zu machen, doch ihren philosophischern Speculationen anzuschmiegen.

Einzelne dieser Philosophen erwarben sich in der eigenthümlichen Behandlung auch besondere Verdienste. Xenophanes und Parmenides entwickelten einige metaphysische Begriffe mit mehrerer Absonderung von bisher daran geknüpften Widersprüchen und mit einem feinen Scharfsinne. Beide neigten sich zum Mistrauen gegen die Wahrnehmungen der Sinne, doch blieb ihnen der Verstand noch ein Richter über Wahrheit. Xenophanes erhob sich überdies noch über den polytheistischen Aberglauben seiner Zeitgenossen und bereitete bessere theologische Begriffe vor; wie Parmenides mit Genauigkeit ein unsinnliches ideales Weltall von einem sinnlichen und körperlichen schied.

Herakleitos berichtigte die materiellen Vorstellungen von der Seele, indem er sie feuriger Natur seyn liefs, und die trockenste und reinste für die weiseste hielt, und läugnete zuerst bestimmt die Allgemeingültigkeit der Erkenntnifs, indefs er über ihre Richtigkeit den allgemeinen Verstand entscheiden liefs.

Anaxagoras erwarb sich das grosse, damals aber selbst von Philosophen noch nicht ganz eingesehene Verdienst, ausser der Materie eine bewegende und zwar verständige Ursache zu entdecken, und den Schöpfer der Welt zu finden. — So erwarb sich Demokritos Verdienste um die Moral; Zenon gab dem regelmässigen Schliessen wissenschaftliche Form und war Gründer der Logik und Dialektik.

Das Abweichende und Verschiedene der ersten und zweiten eleatischen Schule, läfst sich in Folgendem erkennen. Xenophanes läugnete Bewegung, leeren Raum und fand in Allem eine einzige ungetheilte Substanz, indessen Leukippos gradezu einen unendlichen leeren Raum als etwas Wirkliches, und als ein für sich bestehendes Wesen ansah und zahllose, unzerstörbare Elemente oder Atomen behauptete. Dann liefs die atomistische Schule alle Dinge noch weit mehr nach mechanischen nothwendigen Gesezzen und zufolge eines blinden Ungefährs entstehen, als jene frühere Eleatische. Von allen unterschied sich am meisten der klazomenische Philosoph, der zugleich so ganz allein über Alle em-

porragt, theils durch seine am tiefsten eingreifende Naturkenntniſs, theils durch die Rolle, und den Antheil, den er bei der Weltentstehung auch einem vernünftigen Wesen gab.

Das Unterscheidende liegt allein darin: daſs die Philosophen der ersten eleatischen Schule in der Naturlehre einige glüklich errathene Wahrheiten fanden, jedoch immer noch sehr von der Erfahrung abwichen: indeſs die der zweiten die Natur genauer zu beobachten anfingen und ihr Räsonnement mehr mit der Erfahrung zu vereinen suchten; daſs ferner jene zuerst den Gegensaz zwischen sinnlicher und abstracter Erkenntniſs der äussern Sinne und der Vernunft, mithin auch die Trüglichkeit und Unzulänglichkeit jener zur Widerlegung der durch diese entdekten Wahrheiten erhärteten — indeſs diese noch eine grössere Anzahl von Gegenständen bei erweitertem Gesichtskreis umfassen, und bei der sich immer mehr ausbildenden Prosa auch in bestimmtern Ausdrücken und deutlichern Vorstellungen der Logik vorarbeiten konnten. Uebrigens neigten sich die frühern Eleatiker mehr zur Metaphysik, die spätern mehr zur Physik hin: eben weil diese mehr in die Natur eindrangen und strenger an der Gewiſsheit und Festigkeit der menschlichen Erkenntniſs zu zweifeln anfingen. Jene Schule ging mehr (auch wohl wegen ihrer noch nahen Verwandtschaft mit der Pythagoräischen) von Abstractionen, von willkührlich angenommenen allgemeinen Begriffen aus, indeſs die nachherigen mehr physischen Philosophen lieber bei der Körperwelt verweilten. Al-

lerdings gewann auch hier die Physik mehr als die Philosophie, obgleich speculativer philosophischer Geist im Keinem vermiſst werden kann, wenn auch das, was den folgenden Philosophen überlassen wurde, zum Theil willkührliche Vermuthungen und schwankende Voraussezzungen waren.

So-

Sophisten.

Soll die Erscheinung der Sophisten kein Räthsel seyn, soll uns der ununterbrochene und allmälige Uebergang von dem vorigen Zustande der Philosophie zu dem, in welchem sie durch die sogenannten Sophisten versezt wurde, einleuchten, so müssen wir Manche der Zeiterscheinungen in Parallele sezzen. Uebersieht man die Keime, die etwa schon vor ihnen vorhanden waren und die zum Aufsprossen nicht erst glükliche Aussaat, sondern nur Pflege erwarteten, und übergeht man dabei die äussern Umstände, unter denen sie nur zur Frucht gedeihen konnten, so ist es unmöglich, diesen Theil der Geschichte pragmatisch kennen zu lernen.

Man darf aus den frühern Zeiten in Erwägung ziehen, daſs die meisten naturforschenden Philosophen weniger von Erfahrung als von Voraussezzungen ausgingen, daſs sie fast allein über Weltentstehung speculirten, daſs sie immer neue und schwankende Hypothesen aufhäuften, ja daſs sie endlich bei bemerkter Unzulänglichkeit derselben überhaupt an ihren eignen Kräften verzweifelten und so zu Zweifeln gegen die Sinnenerkenntniſs veranlaſst wurden.

Welches Glük der Wissenschaft nun ferner werden sollte, das hing von den Umständen der

Zeit, der Verfassung und Form der Staaten und dem Grade der übrigen Cultur ab. Von diesen äussern Verhältnissen hing es ab, ob ein freies unabhängiges Denken möglich war, und ob manche aus den vorhandenen philosophischen Systemen sehr leicht fliessenden, aber noch nicht bemerkten oder gezogenen Folgen jezt deutlicher in die Augen springen, ob so überhaupt die Wissenschaft selbst an Deutlichkeit wie an grösserer Bestimmtheit und an Umfang gewinnen sollte und konnte.

Schon seit der 70. Olymp. oder in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. waren in den griechischen Republiken grosse Veränderungen vorgegangen. Und hier haben wir die Ursache der Erscheinung der Sophisten aufzusuchen. Wie die griechischen Colonien in Unteritalien durch verschiedene Gesezgebungen und Revolutionen sich zu einer demokratischen Verfassung hingeneigt hatten, eben so hatte der gröſste Theil der übrigen griechischen Staaten eine mehr oder minder gleiche Regierungsform erhalten, in welcher das Volk die höchste Gewalt besaſs, und zu der Art ihrer Ausübung nur die äussre Unterstüzzung von geschikten Staatsmännern oder die Künste von schwindelnden Demagogen bedurfte. Sparta und Athen lagen in gegenseitigem Wetteifer und man debattirte ohne Rast über die Staatsverfassung. Diese Veränderungen geschahen schnell, trafen mit dem Erwachen der Vernunft zusammen, und so ward Freiheit zur Willkühr. Plözlich erwachtes, höheres Selbstgefühl regte sich in den Gemüthern und die Anstrengungen gegen ausländische Feinde, so wie zur

Bildung eines enthusiastischen Gemeinsinns wurden allen Griechen eigenthümlich. In jener Zeit, wo die Perser, Ionier, Unteritaler, die Inselbewohner so verschiedene Staatsverfassungen aufstellten, mufsten die Redekünste zu Räsonnements und Debatten über politische Gegenstände nothwendig benuzt werden. Der höhere Geist war gewekt und ging zunächst auf Bildung der Wirklichkeit. So wie die sicilischen Pflanzstädte über die Karthager, so hatten die vereinigten Griechen glükliche und glänzende Siege über die Perser erfochten. Dadurch war auf einmal ein öffentlicher Wohlstand in den europäischen Staaten hervorgebracht, so wie das Vermögen einzelner Familien vermehrt worden war. In den tapfern und kühnen Ueberwindern war nun zugleich mit dem Bestreben, ihre von den Barbaren zertrümmerten Vaterstädte aus dem Raube der besiegten Feinde prächtiger aufzubauen und mit Werken der Kunst zu verschönern, ein heftiges Verlangen nach allen ergözzenden Kenntnissen entbrannt. Der Schönheitssinn bildete sich. Schönheit und Hoheit, Reiz und Adel, äussere und innere Würde konnten sich damals und vor Allem bei den Athenern unter Perikles glüklich vermählen. Die freie demokratische Verfassung der Staaten beförderte nun eben so leicht die Wissenschaften, welche unter und vor den Augen der ganzen Nation am meisten gedeihen und von ihr am meisten geehrt werden; (darunter besonders die Beredsamkeit als Lenkerin der Gemüther zum allgemeinen Wohle, so wie eben da mit der herrschenden Vaterlandsliebe Ruhmsucht und Ehrgeiz Nahrung erhalten mufste. Kam nun dazu, dafs fremde und

nicht einmal selbst erworbene Reichthümer ganze Staaten plözlich zu blühenden, und mit neuen Arten des Luxus und der Schwelgerei bekannt gemacht hatten, wie nahe lag da Ausartung und Verweichlichung der Sitten, wie leicht konnte ein solches Volk, das darauf Werth sezte, durch feile Schmeichler verblendet, und durch unwürdige Demagogen mit verderbenden Grundsäzzen noch mehr vertraut gemacht werden. Der sich mächtig verändernde Zeitgeist fand politische Nachgiebigkeit und konnte verderbend eingreifen. Wenn nun die Sophisten nicht blos eigentliche Philosophen, sondern noch mehr als die vorigen Staatsmänner waren, wenn sie, die Beredsamkeit ausübend, allgemeine Lehrer der Wissenschaften waren, so wird sich ihr Einfluſs, wenn er bedeutend war, leicht erklären, und der Gebrauch, den sie davon machten, sichrer würdigen und beurtheilen lassen.

Oft schon wurden die Sophisten unter falsche Ansichten gestellt, und zwar nicht nur ihr Werth und ihre Kenntnisse einseitig beurtheilt, sondern auch wohl angenommen, daſs ihre Philosophie nach dem lezten Eleatiker Zenon angefangen, und mit ihrem grossen Gegner, Sokrates, aufgehört habe. Nicht selten wurden zu Sophisten gemacht, welche es nicht waren, und der Zeitrechnung nach nicht seyn konnten. Daſs sie vereint in der Geschichte abgehandelt worden sind, wird nicht als Fehler gegen Genauigkeit gelten können, da sie wohl Alle in den Hauptpuncten zusammen trafen und Alle selbst durch Localverhältnisse verbunden waren. Die Nachrichten über die Einzelnen sind für uns verloren.

Daher kann auch die Zeitrechnung eines jeden berühmten Sophisten nicht genau bestimmt werden (dennoch ist es gewifs, dafs die Blüthe der Sophistik in die 80. bis 90. Olymp. fiel).

Die Bezeichnung σοφιστής hatte vielfaches Schiksal. In den ältesten Zeiten, mithin ursprünglich, waren σοφιστὴς und σοφὸς gleichbedeutend. Dem Isokrates zufolge nannte sich Solon zuerst Sophist. Neben dem σοφός, dem Erfahrungsklugen entstand mit der Prosa zugleich σοφιστής, ein kluggewordner, als ein gewöhnliches Prädicat einsichtsvoller Männer, wie Herodotos die sogenannten sieben Weisen nannte. Dafür wählte hernach Pythagoras den Ausdruk φιλόσοφος, und Sokrates brauchte diesen auch statt des nur den Göttern zukommenden Namens Σοφός, den seine Bescheidenheit ablehnte. Nach einer zweiten Bedeutung von σοφιστὴς war er nicht mehr ein Gelehrter, sondern nur ein Rathender und Lehrender, namentlich ein Lehrer der Erfahrungsklugheit, d. i. der Regierungskunst, der Beredsamkeit, der Politik, mithin nur praktischer Kenntnisse. Dies galt anfangs in einem ehrenden und bescheidenen Sinne. Die Sophisten aber und mehr die spätern kannten diese Bescheidenheit nicht, mafsten sich diesen Namen an, nnd brachten ihn durch Stolz und ein unwürdiges Betragen in so bösen Ruf, dafs er sich in einen Schimpfnamen verwandelte, und dafs viele der aufgeklärtesten und berühmtesten Griechen sich scheuten, überhaupt etwas zu schreiben, weil sie fürchteten für Sophisten gehalten zu werden. Es blieb dieser Name, so wie der Ausdruk σοφός, in der Sprache des

Volks lange in seiner alten Bedeutung, aber Schriftsteller misbrauchten ihn bald. So nannte Aeschines alle Forscher der Wahrheit und Natur und selbst den Anaxagoras und Sokrates Sophisten. So zählte Isokrates den Melissos und Zenon den Sophisten zu, weil sie die Dialektik mehr oder minder kannten. Bald nahm man diesen Ausdruk mit Redner oder Lehrer der Beredsamkeit ganz gleichbedeutend, wie Aristophanes es für einen Schwäzzer braucht, wenn er den Sokrates dadurch herabsezzen will, wie Philostratos in seiner Geschichte der Sophisten diesen Sinn hat.

In den Sophisten erblicken wir, um es kurz zu fassen, Gelehrte — d. i. erste wirkliche Lehrer der Wissenschaften, namentlich der Beredsamkeit, zugleich selbst Redner und Staatsmänner, die aber ihren bezahlten Unterricht nicht durchgängig unter den besten Absichten ertheilten. Die alten Sophisten waren nicht verächtliche Schwäzzer, wie etwa die Meisten von den späthin mit diesen Namen belegten Männer. Bei den anerkannten Fehlern jener alten Sophisten, und bei dem Schaden, der durch sie bewirkt wurde, sind ihre unläugbaren Verdienste nicht zu übersehen.

Ihrer Abstammung nach gehörten sie nicht dem europäischen Griechenland allein, wo sie sich freilich am meisten aufhielten, sondern auch den verschiedensten Theilen des weiten griechischen Reichs, Sicilien, den übrigen dem eigentlichen Griechenland näher liegenden Inseln und Thracien an. Unter den alten Sophisten war, so viel wir wissen, Keiner, der andere Philosophen und Redner gehört

oder fremden mündlichen Unterricht empfangen hätte, wenn sie selbst gleich Lehrer der Griechen wurden. Nur von dem Gorgias sagen Mehrere, daſs er ein Freund des Empedokles war, daſs aber Protagoras ein Zuhörer des Demokritos gewesen sey, hat schon Meiners zweifelhaft gemacht. Ihre Bildung gaben die Zeitumstände und die damals schon vorhandene Kenntniſsmasse her. Auch hatten sie mit den vorausgegangenen Philosophen sowohl ihren Grundsäzzen als Beschäftigungen nach auch wirklich Vieles gemein. Gleich ihren Vorgängern behandelten und lehrten sie die Wissenschaft der Natur, oder den Ursprung und das Wesen der Dinge,*) die Grösse und Bewegungen der himmlischen Körper und die Ursachen der merkwürdigsten Erscheinungen auf der Erde: eben so auch die Eigenschaften und Verhältnisse von Zahlen und Grössen, und die Wirkungen und Verbindungen der Töne. Nur hatten ihre Arbeiten mehr das Ansehen der Kunst, wie es bei Jenen mehr Natur war; nur zeichneten sich ihre Werke durch noch mehr Scharfsinn, aber auch feinere Spizfindigkeit aus; nur war durch die frühern Vorarbeiten die Ungewiſsheit der Erkenntniſs schon mehr ins Licht, wenn es auch in ein falsches war, gesezt, und ihnen manche Folgen älterer Systeme deutlicher und bedenklicher geworden, als daſs sie im Gefühl ihres Uebergewichts nicht noch weiter hätten schreiten sollen. Hatten Frühere den Sinnen nicht getraut, so trauten sie nun keiner menschlichen Meinung

---

*) Nach Xenophon gaben sie der Welt zuerst den Namen der Schöngeschmükten (κόσμος).

weiter, und gaben selbst das Sicherste und Heiligste für Menschentand aus; hatten sich jene mit physischen Grundursachen beschäftigt, und waren auf einen Mechanismus der Natur verfallen, so erlaubten sich diese noch gröbern Materialismus, der nothwendig auf ihre Moral zurükwirken mußte. — In ihrem praktischen Leben und ihren Beschäftigungen hatten sie mit den Weisen vor ihnen noch Manches gemein. Auch sie waren Staatsmänner, auch sie dienten ihren Mitbürgern nicht blos durch Lehren, sondern auch durchs Handeln, auch sie hielten Vorträge in den Volksversammlungen: nur geschah es von ihnen selten mit gleichen Absichten. Wenn jene sich als Geschäftsmänner aus Patriotismus und Liebe zum allgemeinen Wohle und ohne allen Prunk zeigten, so hegten die Sophisten hier meistens nur Privatabsichten und huldigten gewöhnlich dem Idol ihrer Selbstsucht.

Bei den Sophisten lassen sich zwei Seiten unterscheiden, (die selbst Platon anerkannte, indem er ihnen auch als Männern von vielen Kenntnissen Gerechtigkeit widerfahren ließ. Vgl. *Timaeus p.* 285.*Bip.*) eine unläugbare bessere Seite, ja selbst Verdienste, und eine schlechtere Seite oder Nachtheile.

Was die bessere Seite und die Verdienste der Sophisten betrift, so zeigen sie sich, ohngeachtet oft die Folgen ohne ihre Absicht und zufällig waren, in Folgendem:

In ihrem Namen, der sich selbst bescheidner ankündigte, lag keine Schuld. Sie genossen allgemeine Bewunderung und Achtung, nicht als Leh-

rerzunft, sondern als freie Dilettanten und herumreisende Virtuosen. Sie lebten in dem bedenklichsten Zeitalter und in einer Zeit der Philosophie, wo sich die Erfahrung mit der Vernunft völlig entzweit hatte, und die Gründe des logischen Scheins eben so wenig aufgedekt wären als die des transcendentalen. Die Dialektik ging in die Sophistik über. Ihre Lehrer konnten daher geehrt und belohnt werden; auch blendeten bisher Keine so sehr.

Sie waren gebildete Männer ihrer Zeit, und zum Theil durch Reisen mit Gewandheit und Menschenkunde versehene Männer von Welt; dabei aber keineswegs philosophische Pedanten. Vertraut waren sie mit der Natur, bekannt mit früheren Erforschungen und versehen mit einem Sinne für das Ganze. Ihre Kenntnisse, Erfahrungen und Geschiklichkeiten besafs Niemand jener Zeit in grösserm Maasse.

Sie wurden ferner Erfinder manches Neuen, Begründer des Sinnes fürs Schöne und Nüzliche, Bearbeiter der Theorie der Kunst, und so Begründer der Redekunst. Sie zeigten sich als Forscher nach den Ursachen und dem Ursprunge der Natur, wie der bürgerlichen Einrichtungen; sie stürzten Vorurtheile für die Auctorität des Alterthums. Sie waren ferner Lehrer der Grammatik und Rhetorik, dabei Bildner und Bereicherer der Sprache (auch als Schriftsteller) durch neue Ausdrücke oder feinere Schattirungen alter Worte. Die Sophistik ging nemlich nicht von Logik aus (sonst hätte sie nicht so viele Trugschlüsse gezeigt), sondern von Redekunst. Als erste eigentliche Lehrer der Wissenschaft wufsten

sie Bedürfniſs für dieselbe zu erwerben, und brachten in den ersten öffentlichen Vorträgen auch zuerst Gegenstände der Sittlichkeit zur allgemeinen Sprache.

Ein viertes Verdienst lag in ihnen als Veranlassern festerer Ueberzeugungen, ob es gleich nur als mittelbares Verdienst gilt. Sie wekten den philosophischen Geist schon durch Entwiklung der logischen Gesezze des Denkens; sie legten die Schwäche mancher Behauptungen dar und veranlaſsten ein subtileres Denken. Sie waren Vermittler festerer Principien einer gesundern Moral, die damals wenigstens erst nur in einzelnen charaktervollen Menschen herrschte, da ihre Behauptungen das moralische Gefühl empören muſsten. Vielleicht haben sie von dieser Seite der Moral mehr genüzt als geschadet; hätten sie selbst das einzige Verdienst, einen Sokrates gewekt zu haben.

Aus diesen ihren bessern Seiten oder auch zufälligen Verdiensten entsprangen dennoch manche Nachtheile für ihr Zeitalter und für die allgemeinere Anerkennung der Sittengesezze.

Schon die politische Freiheit ihrer Zeit muſste bald tyrannische Willkühr fördern, wenn sie auch zu einer edlern ἐλευθερία führen konnte (vergl. *Plat. Gorgias* Bd. IV. S. 98.). Eben so muſste der Reichthum der neuen Reichen in Athen den Eigennuz, der Luxus daselbst auch eine sinnliche Hofphilosophie erzeugen; wozu noch die Zerrüttung der Staaten kamen. Insofern aber wären die Sophisten zwar zu tadeln, doch mehr als Kinder eines verdorbenen Zeitgeistes.

Es fehlte ihnen nicht an philosophischem Kopfe, wohl aber an philosophischem Geiste. Sie wufsten zwar Vieles, allein sie wollten Alles wissen, maafsten sich an, über Alles zu urtheilen, ja sogar durch ihren blossen Willen Alles nach ihrer Absicht, mithin auch das Böse als Gutes darstellen zu können. So verwechselten sie als helle, aber nicht genug geregelte Köpfe Irrthümer des Verstandes mit Ansprüchen der moralischen Vernunft. Dies aber war eigentlich nur Mifsbrauch einer sonst guten Kraft, da die Syllogistik jezt aufgekommen war und noch nicht in ihre Gränzen gewiesen war. Freilich erklärten sie gemeine Gläubige gradehin für Dummköpfe, griffen kühn genug Alles, auch das Heilige und Alte an, und wurden, was schlimmer war, mehr Volksleiter als Volksschmeichler.

Durch ihre Sprachphilosophie getrieben, erklärten sie manche Worte zur Bezeichnung eingeführter guter Einrichtungen für leere Namen, dagegen führten sie hier eine Wortkrämerei und Wortstreite ein, dort eine Schönrednerei, welche zwar dem Schönheitssinne der Athener behagen konnte, jedoch auch für das Unnüzliche und Schädliche durch scheinbare unschuldige Namen einnehmen konnte. — So konnten ihre Prunk - oder Schaureden (ἐπιδείξεις), auf die sie sich oft einzig legten, Vieles wirken.

Sie suchten dadurch die üppige Neugierde und die prahlerische Verschwendung Andrer zugleich zur Befriedigung ihres Eigennuzzes anzuwenden; und daher ihre Forderung ansehnlicher Summen für die ganze Vollendung der Bildung zur Weisheit. Dabei ermangelten sie dann freilich auch nicht, sich selbst anzu-

preisen und kühn genug, sich des Geheimnisses zu rühmen, einen jeden, der sich ihrem Unterricht anvertraue, zu mächtigen Rednern oder Beherrschern von Völkern zu machen. Sie bezogen die olympischen Spiele, um sich dort öffentlichen Beifall zu erwerben, wobei sie sogar wagten, mit jedem gegebenen Stof hervorzutreten, und alle Einwürfe niederzuschlagen. Zu ihrem Siege über ihre Gegner hatten sie ihre künstlichen Trugschlüsse stets in Bereitschaft, und um sie desto sichrer zu verwirren, suchten sie durch Fragen von Folgerung auf Folgerung bis auf einen Saz, der entweder ausgemachte Wahrheit war oder der Behauptung des Gegners widersprach, zu führen.

Je mehr Ansehen und Reichthümer die Sophisten erhielten, desto ausgearteter wurden sie. Sie zeigten sich daher als höchst ehr- und gewinnsüchtig, als philosophische Marktschreier und Raisonneurs. In ihrem Vortrage zeigten sie eitle Ruhmsucht und Kühnheit, die oft bis zur Frechheit ausartete; der Geist ihrer Grundsäzze war von Eigennuz, Leichtsinn, Frevel und Zügellosigkeit begleitet. Ihre schönklingenden Lobreden auf die Tugend waren nur ein schönes Geschwäz, sie haschten nach Wortspielen, gaben meist mehr Schaale als Kern, und suchten mehr zu glänzen als zu nüzzen. In ihrem Unterricht als solchem lag schon an sich, da er mehr in Declamationen als ruhigen Vorträgen bestand, ein Anlaſs zu jenen Trugschlüssen und Scheinwahrheiten (Sophistereien) und die Gelegenheit zu Paradoxien aller Art. Schon die bisherige Erziehung der Griechen war mehr äusserlich, Gymnastik und Mu-

sie konnten nur bei guter Sitte und Frugalität hinreichen. Gefährlicher wurden aber die Sophisten dadurch, daſs sie auf Jünglinge wirken konnten, die durch den äusern Schein geblendet, sich ihrer Führung auch blindlings überliessen. So verdarben sie durch ihre Grundsäze selbst die künftige Generation. Ueberdies entsprang ihr Unterricht minder aus Liebe zur Wahrheit als aus Ehrgeiz, und politischer Egoismus führte ihnen Schüler zu. Durch Anwendung der rhetorischen Streitkunst auf moralische Gegenstände verwirrten sie die moralische Urtheilskraft. Ihr Zwek war eigentlich auf gelehrte Erziehung zu politischen Zwecken, also vorzüglich zu der in öffentlichen Verhandlungen brauchbaren Beredsamkeit gerichtet. Zieht man dabei noch in Rüksicht, daſs damals nur wenige Denker daran dachten, die Gründe des Wissens in sich aufzusuchen, so wird es deutlich, wie die Moral nun als Klugheitslehre erscheinen muſste. Schädlich ward es, daſs die Sophisten das, was Sache des freien Handelns seyn sollte, zum Gegenstand der Speculation machten und einen Geist der Grübelei verbreiteten, der die Kraft des moralischen Sinns lähmte. So fragten sie zuerst, ob die Tugend überhaupt lehrbar sey.

Bei den Sophisten erschien der erste Miſsbrauch der Aufklärung des Geistes zu Afterweisheit, so wie der Klugheit des Lebens und listiger ränkevoller Verschmiztheit, durch welche die Sophisten die ersten Verbreiter der Hofpolitik, die Verwirrer des gesunden Verstandes, die Verderber der öffentlichen Sittlichkeit, sie, die Ersten, welche die Philosophie

in den bösen Ruf nicht allein der Lächerlichkeit, als eine Grillenfängerei und Zankkunst, sondern auch der Schädlichkeit und Gefährlichkeit gebracht hatten. Hier fühlt man doppelt, wie nöthig und wohlthätig ein Mann seyn mufste, der sowohl durch dialektische Fertigkeit ihren Sophismen die Spizze bieten, als sie auch durch seine unerschütterliche Tugend verdunkeln konnte. Die Bekämpfung ihrer Thorheiten und Grundsäzze und ihre völlige Entlarvung durch Sokrates, mufste ihren Einflufs nothwendig schwächen und ihren Sturz vorbereiten, und wenn nun auch ihr Name und ihr Geschlecht noch bis auf die lezten Zeiten des Isokrates fortdauerte, so wurden sie doch schon früher auch so verachtet, als sie vorher waren bewundert worden. Ihre eigne Ausartung mufste ihren Fall herbeiführen und allgemeiner Hafs und Verachtung folgte ihrer blinden Verehrung, ihr Glanz zerflofs in Nebel, wie das luftige Gebäude ihrer Sophismen zerfiel. Sie waren in eine Periode gefallen wo sich die Aufklärung überzeitigt und unter Staatsmännern zu früh verloren hatte, die eine unreife und halbe Cultur auf einem unvorbereiteten Boden erst mifsbrauchen mufsten.

Wenden wir unsern Blik noch einmal besonders auf den Geist der Moral der Sophisten, so scheint es sonderbar, dafs Meiners, der sie nur von der schlechtesten Seite darstellt, sie doch auch Erfinder seyn läfst, und zwar des ersten Systems der griechischen Ethik, welches aber freilich von ihm selbst auch als eine Theorie der Sinnlichkeit und gröbsten Selbstsucht aufgestellt wird, welches nie (?) kühner vorgetragen worden sey. Er

sagt, man habe in jenen sittenlosen Zeiten ein ganz anderes System einführen sollen; allein dabei hat er überhaupt viel zu wenig erwogen, was jedesmal der menschliche Geist konnte — und zunächst auch wohl bedurfte, er hat nicht die Ursachen entwickelt, warum grade dies das erste sogenannte System und kein Anderes es war.

Es war eigentlich darin so wenig ein System als in den Schriften mancher Neuern (Franzosen, z. B. eines Voltaire, d'Argens), welche Lebensgenuſs empfahlen; höchstens hatten die Sophisten nur den Zwek, eine Kunst zu lehren, und zwar eine Kunst des Lebens durch einzelne Regeln der Klugheit. Es war eigentlich keine Moral, was sie gaben, sondern (wie auch Tennemann S. 349. Th. 1. sagt) ein System von Neigungen. Manche Schüler der Sophisten, die ihrer Lehrer Declamation miſsverstanden hatten, wie Kallikles und Thrasymachos und A., gingen aber noch weiter und betrachteten den Menschen als ein blos unter dem Gesez seiner Neigungen und sogar seiner physischen Kräfte stehendes Naturwesen, ihn, der so wenig frei sey, daſs er sogar mit seiner Vernunft den Neigungen, welche die bürgerliche Verfassung einschränke, dienen müsse. Nur diese spätern Leidenschaftlichen, welche die Ungebundenheit empfahlen, läugneten die moralische Natur des Menschen, und liessen alles Moralische in ihm nur durch Furcht, Erziehung und bürgerliche Verfassung erkünstelt seyn. Den Grund der Sittenregeln fanden sie also ausser den Menschen, und hoben so alle moralische Verbindung auf.

Allein es konnte der menschliche Geist jezt keine andre Richtung nehmen, und so kann man sagen, er sollte es auch nicht. Er konnte nicht, denn 1) waren die sittlichen Anlagen des Menschen noch nicht mit deutlichem Bewuſstseyn erkannt; es war 2) vielmehr selbst die Religion mehr Aberglaube und ein Popanz der Gesezgeber, der Cultus unlauter, und auf äussere Auctorität des Alterthums, des Herkommens und der Verfassung gegründet; es war 3) die Moral bisher ohne wissenschaftliche Cultur ein Meer von Meinungen und unaufgelöſster Widersprüche, die ihren tiefsten Grund in dem Verein einer sinnlichen Natur mit einer sittlichen hatte, die man jezt mehr verschieden zu ahnden anfing, da man vorher mehr den ganzen Menschen betrachtete. Er muſste so, weil man fühlen muſste, wohin der erste sinnliche Versuch einer Moral als blosser zufälliger Erfahrungssache und Lebensweisheit, als blosser empirischer Eudämonismus den Menschen hinführe, und wie sehr er ihn entwürdige. Der Mensch sollte gewekt werden zu einer tiefer liegenden Unterscheidung des Rechts und Unrechts. Man verwechselte noch natürliche Triebe mit naturgemässer Bestimmung. Die Aussprüche der gesunden, aber unentwickelten Vernunft wurden verkannt und für Täuschung erklärt, und der daraus entstehende Indifferentismus und die Gleichgültigkeit gegen das Sittengesez machte Erforschung der moralischen Fähigkeiten und Geseze immer mehr zum dringenden Bedürfniſs. Es sollte sich erst das Legale mehr ausbilden; es sollte also durch solche juristische Rabulistereien an dem proceſssüchtigen Athener klar werden, wie weit Verdrehung des na-

türlichen Rechts führte, dessen Ahndung (Natur-Recht) die Sophisten wirklich zuerst nahe kamen. Mit dem Naturrecht streitet das bürgerliche Gesez.

Einzelne Sophisten.

Protagoras aus Abdera, der um 440. v. Chr. blühte, mochte sich vor Allem mit Herakleitos Philosophie bekannt gemacht haben. Er war der erste, welcher sich Sophist nannte und seine Wissenschaft öffentlich feil bot, auch gewann er durch seine Kunst viele Freunde, die ihm sogar bis Athen nachfolgten. Nach Gellius Erzählung gab er selbst darin Unterricht, durch welche Rednerkünste man eine schlimme Sache verbessern könne (τὸ ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν); damit aber deutete er nur Kunstgriffe an, die schwachen Beweisgründe zu heben. In einem seiner Werke hatte er das Daseyn und die Natur der Gottheiten zwar nicht geläugnet, aber bezweifelt; deshalb wurde es bei Allen, die es besassen, durch einen Herold aufgesucht und öffentlich verbrannt; *) — das erste Beispiel von Bücherinquisition. Nach Sextus (*adv. Math. IX.* 56.) hatte er sich im Anfange seines Buchs also darüber geäussert: περὶ θεῶν

---

*) *Diog. IX.* 8, 5. *Jos. contr. Ap. II.* 37. *Cic. de nat. deor. I.* 23. —) Fülleborn über die Schreibfreiheit bei Griechen und Römern 1795. S. 16. muthmafst, dafs die Schrift des Protagoras gefährliche Neuerungen aus der persischen Religion enthalten, zu verbreiten und gesucht habe, wie Philostratos zu verstehen gebe. Vgl. Oben S. 434.

οὔτε εἰ εἰσὶν, οὐδ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν. So also begann er seine Untersuchung auf skeptische Weise. — Für Protagoras neigte sich Alles mehr zur Subjectivität hin. Er behauptete, dafs es nur subjective Wahrheit gebe und der Erkenntnifs alle Gemeingültigkeit mangle; daher *πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον.* (*Plat. Cratyl. p.* 235. *T. III.*) Dies beruhte auf dem Saz des Herakleitos: Alles sey in beständigem Flusse. Und so schreibt ihm Platon im Theätetos die Lehre des Parmenides, Herakleitos und Empedokles zu, dafs Nichts das, was es scheine, wirklich und beständig sey, sondern dafs Alles, von dem wir mit Unrecht sagen, es sey, aus Bewegung und Mischung entstehe, und dafs Nichts sey, sondern Alles zerrinne und werde. — So schwanden ihm die Gegenstände in wirbelnder Bewegung. Er liefs auch die Gründe der Vorstellungen von der jedesmaligen Beschaffenheit des Körpers und dessen Affection von Aussen abhängen und hielt das Empfindungsvermögen für das Kriterium der Wahrheit. Dabei unterschied er die sinnliche Empfindung von der Vernunfterkenntnifs (*ἐπιστήμη*). — Alles Wirkliche beruhte ihm also auf der Vorstellung eines Jeden. Die Vorstellung machte er nach dieser Annahme zum vorgestellten Dinge selbst; die Wahrheit blieb ihm nur relativ. Für Jeden ist das Wahrheit, was er in jedem Moment dafür hält; die verschiedenen Empfindungen aber, welche dahin leiten, hängen wieder ab von den verschiedenen Zuständen. — Ueber seinen Begrif der *ψυχὴ* s. Gesch. der Psych. S. 223.

Gorgias, zeigte sich als ein eben so mächtiger Redner und spizfindiger Dialektiker wie Protagoras, mit dem er ziemlich in derselben Zeit, obschon etwas später, erschien. Aus Leontium in Sicilien gebürtig, war er des Agrigentiner Empedokles Schüler. Seine Reise nach Griechenland und der politische Einfluſs, den er sich erwarb, muſste ihn bekannt machen, wie er denn durch sein Ansehen die atheniensischen Jünglinge an sich zog. Unläugbar zeichnete er sich durch Scharfsinn aus, wenn er schon oft nur durch ein leeres Wortspiel zu glänzen suchte. Er soll zugleich der erste gewesen seyn, welcher in den Volksversammlungen Jeden aufforderte, einen Gegenstand des Disputirens vorzulegen.

Gorgias sagte in seinem Buche, περὶ τοῦ μὴ ὄντος beim Sextus: Es ist nichts wahr; wäre auch etwas wahr, so könnte es der Mensch dennoch nicht begreifen; und könnte der Mensch auch etwas begreifen, so könnte er nichts ausdrücken. — Er ging offenbar in der Vernichtung der Gründe unsrer Erkenntniſs noch viel weiter als Protagoras, zum Beweise, daſs Wahrheit und Weisheit ihm blos Dienerinnen des Eigennuzzes waren. Er unterschied die Vorstellung von dem vorgestellten Objecte, die Empfindung und die Gegenstände derselben. Dabei aber wagte er sich zu einem weitausgedehnten Skepticismus. Nicht die Objecte, sondern nur die Rede theilen wir nach seiner Behauptung Andern mit; die Sprache wird durch sinnliche Eindrücke bestimmt, wie jede Benennung durch Empfindung. Es bleibe, wenn wir durch Worte

auch etwas Reales mittheilen könnten, noch unentschieden, wie das, was der Sprechende gedacht habe, auch der Hörende gleichmässig denke. Es ist nicht einmal möglich, dafs Zwei einerlei denken, da Jeder von dem Andern verschieden ist und Ein Mensch nicht einmal in einer Zeit einerlei Empfehlungen hat. Dabei berief er sich besonders auf die Zweideutigkeit der Sprache des gemeinen Lebens. Er entfernte sich aber eben durch seine für die Aufhebung der realen Erkenntnifs bestimmten Trugschlüsse von einer ernsten Denkart und haschte mehr nach Sonderbarkeiten, und blendendem Spielwerk, da er weder Seyn noch auch Schein gelten lassen wollte. Dennoch achte man in ihm die Ahndung der verschiedenen Individualität und die Unterscheidung der Vorstellungen von den Objecten und von den Worten.

Hippias aus Elis übertraf wohl alle Sophisten an vielumfassenden Genie und an Mannichfaltigkeit von Kenntnissem. Er vereinigte in sich fast alles Wissenswürdige seines Zeitalters, bis auf die Künste und Handwerke herab und zwar in solchem Grade, dafs er nicht blos über ihre Werke urtheilen, sondern sich auch selbst darin zeigen konnte. Von seinem treflichen Gedächtnifs (das also doch neben der Urtheilskraft ausgebildet werden konnte), erzählt Philostratos. Er machte sich überdies in allen Dichtungsarten berühmt, und hinterliefs ausser vielen andern Schriften heroische und elegische Gedichte, Trauerspiele und Dithyramben, — ein Universalgenie des damaligen Zeitalters. Besondere Behauptungen von ihm zählt Platon in *Hippias*

minor auf, die jedoch mit den Obigen zusammenstimmen.

Prodikos aus Keos, der jünger als sein Landsmann Simonides war und um Ol. 86. blühte, war Schüler des Protagoras und ihn hörten Sokrates, Theramenes, Euripides, Xenophon und Isokrates. War er auch nicht so mächtiger Redner als Gorgias und Protagoras, und lebte er auch nicht regelmässig, so wurden seine Declamationen gern gehört und besucht. Nach Suidas würde er der Verderbung der Jugend beschuldigt, und von den Atheniensern zum Trank des Schierlings verdammt.

Von ihm haben wir noch Vermuthungen über die Entstehung der ersten Begriffe von Gott. Nach Sextus sagt er: die Alten hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse und Quellen und überhaupt nüzliche Dinge des Nuzzens wegen für Götter gehalten, wie z. B. die Aegyptier den Nil. — Den Wein habe man verehrt unter dem Namen Bacchos, das Getreide unter dem Namen Ceres, und so habe man andre Gegenstände zu Göttern erhoben, um gegen den aus ihnen fliessenden Vortheil erkenntlich zu seyn. Ob er unter den Göttern nur die Volksgottheiten gemeint habe oder nicht, dies muſs über seinen Atheismus entscheiden.

Prodikos erwarb sich Verdienste um die Synonymik und Etymologie. — Von ihm rührt dann auch die schöne moralische Dichtung von der Wahl des Herakles oder von den Vorzügen der Tugend her, welche uns Xenophon in seinen sokratischen Denkwürdigkeiten (2, 1, 21. f.) aufbe-

halten hat. Freilich muſs man wohl mit Meiners eingestehen, daſs diese trefliche Apologie den übrigen Grundsäzzen der Sophisten, ja besonders noch der ausschweifenden Lebensweise des Prodikos zu widersprechen scheint. Dennoch läſst sich nicht bezweifeln, daſs die hier vorkommenden Ideen Grundsäzze des Prodikos waren, und sie wahrscheinlich zu seinen Prunkreden gehörten, womit er in griechischen Städten herumzog. Sokrates sezt auch beim Xenophon hinzu, daſs Prodikos so die Bildung zur Tugend ausgedrükt, in seinem Unterricht aber noch weit herrlichere Gedanken und Worte dargelegt habe, so wie Prodikos dieselben auch in einem eignen συγγράμματι dargestellt hatte. Auch konnte Xenophon theils genau wissen, ob diese Rede von jenem Lehrer des Sokrates wörtlich herrührte, um so mehr, da er selbst auch den Prodikos gehört haben wollte, theils auch weiter kein Interesse dabei hatte, grade ihn als Verfasser der Fabel anzugeben. Indessen ist es wohl möglich und wahrscheinlich, daſs er in der einzelnen Darstellung Manches feiner gewendet haben, und dann auch den Ausdruk mit in seiner Sprache noch verschönert haben mochte. Möglich wäre es auch wohl, daſs Prodikos nach Beschaffenheit der Umstände ebenfalls eine andre Moral gelehrt hätte, welches den Sophisten und ihm, dessen Handlungen mit seinen Reden nicht wenig in Widerspruch standen, nicht grade schwer fiel. Auch konnte er jenen Apolog von seinem Landsmann Simonides entlehnt haben. Die Gedanken über den Tod, welche der Pseudo-Aeschines ihn zuschreibt, sind wahrscheinlich nicht von diesem al-

ten Sophisten. Der Tod, schliefst er, sollte Niemanden fürchterlich seyn, weil er weder die Lebenden nach den Todten treffen kann; denn so lange wir leben, ist der Tod noch nicht da; wenn wir aber gestorben sind, so können wir gar nicht mehr leiden, weil wir nicht mehr sind. So benahm er die Furcht vor dem Tod und rieth zum Lebensgenufs. Dafs übrigens Platon seinen Kratylos in der Absicht geschrieben, die etymologischen Spielereien des Prodikos lächerlich zu machen, wie Meiners will, steht zu bezweifeln.

Kritias, der Tyrann, erklärte die vorhandenen bürgerlichen Gesezze für nicht mehr wirksam, da sie nicht auf das verborgene Innre wirkten. Dadurch zeigte er das Bedürfnifs einer moralischen Religion. Merkwürdig sind seine Gedanken über den Ursprung aller Religionen. Schon Platon (*de Leg.* X, *p.* 605.) sagt, es sey die Meinung der Sophisten gewesen, dafs die Götter nicht von Natur, sondern durch die Kunst der Gesezgeber entstanden seyen. Prodikos liefs die Götter von den Menschen des Nuzzens wegen erdacht seyn; Kritias nun suchte alle Religion aus einer andern Quelle, nemlich aus der Klugheit feiner Staatsmänner, und kluger Menschenkenner, welche die Furcht des grossen Haufens zu bezähmen suchten, herzuleiten. Er, der atheniensische Tyrann schrieb ein πολιτειαν ἐμμετρον, wovon die beim *Sextus* 9, 54. erhaltenen Gedanken wahrscheinlich ein Bruchstük waren. Da sang er: Es war eine Zeit, wo die rohen Menschen, den reissenden Thieren gleich, gesezlos ohne Belohnung und Strafe ihre Ta-

ge verlebten. Da stellten die Menschen Gesezze als Rächer auf, damit Gerechtigkeit herrschen sollte. Es wurde gestraft, wer sie verlezte. Drauf aber als man nun heimlich sie verlezte, erdachte einer der Weisen eine Fabel, damit auch die heimlichen Verbrechen aufhören sollten, und beredete seine Mitmenschen, es sey ein ewiger Gott, der ihre Gesinnungen kenne, und sein Daseyn durch Bliz und Donner sichtbar zu erkennen gebe. — So entstand die Idee einer Strafgottheit, um den Pöbel durch Furcht zu zähmen.

Unter den Schülern der Sophisten zeichnete sich Kallikles (bei Platon, im Gorgias) und Thrasymachos (*de Republ. II.*) aus in Hinsicht auf ihre moralischen Ansichten. Diese kamen darauf hinaus: Nur der Schwache, der nicht anders handeln kann, bildet sich ein tugendhaft zu seyn; die (bürgerlichen) Gesezze sind aber ein Product der menschlichen Schwäche, theils der Feigheit, entstanden aus Furcht vor Mishandlung, theils aus Ohnmacht, Gewalt zu brauchen. Dadurch herrscht der Blödere über den Klügern. Wer in sich mehr Kraft fühlt, sucht den Naturzustand und zieht das Recht des Stärkern vor; denn Stärke, Muth und Klugheit sind es, durch was man Alles zu erlangen vermag. Die Kunst des Lebens besteht in der Befriedigung aller Begierden, in der wahren Klugheit sich und Andre zu beherrschen. Uneigennüzzige Tugend wäre Thorheit, denn sie würde keinen Vortheil bringen. Enthaltsamkeit und Mässigung bleiben leere Worte, denn sie sind Feindinnen des Vergnügens. Die gemeinen Begriffe von Recht machen aber nichts aus als Uebereinstimmung

mit den localen und zufälligen bürgerlichen Gesezzen, was historisch deducirt werden kann.

Nicht die höchste Verfeinerung, sondern vielmehr die muthwillige Ausschweifung der Vernunft prägt sich so in dem Zeitalter der Sophisten aus. Je mehr diese von dem Alten hinwegschwazten, desto mehr wähnten sie der Wahrheit sich genähert zu haben. Daher mufsten bald bedächtigere und kältere Denker auftreten, welche an der Wahrheit der aufgestellten Einwürfe zweifelten und die wilde Disputirsucht in Gränzen zurükführten. Feste, aus der Natur geschöpfte Grundsäzze waren an die Stelle morscher Stüzzen zu sezzen. Die Sophisten mufsten aber die Verirrung auf das Höchste treiben, ehe der Verstand Gegenmittel ergrif und ergreifen konnte. War auch Einzelnes philosophisch behandelt worden, so fehlte es noch an einer Bearbeitung des Ganzen oder an Verbindung zum Ganzen. Das Alter schüzte manche Meinung und es war gefährlich sie anzugreifen; daher konnte die Philosophie weder zu einer günstigen Aufnahme, noch zu einer bessern Gestalt früher gebracht werden, als sie selbst nicht eine Revolution erlitten hatte.

Sokratische Philosophie.

An der Körperwelt maſs sich der eigentlich philosophirende menschliche Geist zuerst, die Geisterwelt, in der früherhin seine Phantasie schwärmte, lieſs er unberührt. Daher wurden Gott und Seele kaum beiläufig, ja nur zufällig erwähnt und meist nur so ferne sie zur Naturphilosophie zu gehören schienen. Die Vernunft begann mit Auflössung der Welt, und löste sich selbst auf, mit Speculation über die Urstoffe der Natur und endete mit allgemeinen Zweifeln über die Erkenntniſs.

Sokrates war der, von dem sich das Erwachen des eigentlich philosophischen Geistes, reinere und originellere Philosopheme und das Hinstreben zu einer begränzteren und begründeteren Philosophie darstellten. Hier beginnt eine neue Periode, die vom reinern Empirismus bis zum systematischen Realismus reicht.

Sokrates.

Ist irgendwo in der Geschichte der Philosophie Abgemessenheit im Lobe und Freiheit von Declamation nöthig, so ist es hier. Vorsicht aber ist hier in der Zeichnung um so mehr nöthig, da wir fast von Kindheit vom Sokrates hörten und überall an dessen weite Wirksamkeit erinnert werden.

Man unterscheide daher zuerst genau: a) Wie Sokrates im Leben bemerkt und beurtheilt wurde? b) Wie nach seinem Tode und zwar nach einem solchen Tode? c) Was man früherhin, was späterhin an ihn auszeichnete?

Blicken wir auf die Quellen zurük, so ist die erste Frage: Schrieb Sokrates selbst etwas, was uns Quelle seyn könnte? Oder, wenn er keine Schriften hinterliefs, wurden ihm solche untergeschoben? Schon ist es ausgemacht, dafs Sokrates nichts Schriftliches unter seinem Namen herausgegeben. Den Päan oder Hymnus (προοίμιον) auf den Apollon konnte er am Ende seines Lebens im Kerker gedichtet haben, wie er eben da zur Zerstreuung dort Aesops Fabeln in Verse gebracht haben soll (so wie etwa Anaxagoras im Gefängnisse über die Quadratur des Circels nachgedacht hatte).

Die sieben Briefe welche, zuerst Leo Allatius aus der Vaticanischen Bibliothek unter dem Titel herausgab: *Epistolae Socratis, eiusque discipulorum, Xenophontis, Aristippi, Platonis, Antisthenis etc. Parisiis.* 1637. 4. und Leo Allatius dem Sokrates zu vindiciren suchte, wurden durch die Zweifel von Johann Pearson (*Vindic. Ignat.* P. 2. p. 12. f.), und Gottfried Olearius (*Exercitatio adversus Allatium de scriptis Socratis. Lips.* 1696. 4.), und noch scharfsinniger und überzeugend durch Richard Bentley (schon in s. *Diss. de Ep. Phalaridis* und dann *Rich. Bentleji Diss. de Epistolis Socratis* in den *Opusc. Philos. L.* 1781. 8. *Epist. Phalaridis. T. II.* Gröningen 1777.), als un-

ächt verworfen. Sie sind nichts als Schulübungen ungelehrter Sophisten. — Wenn auch nicht zu zweifeln ist, daſs Sokrates schreiben konnte, so wollte er es doch offenbar nicht, weil er sich einen ganz andern Wirkungskreis stekte, als die unmittelbar vor und nach ihm lebenden Schriftsteller. Dagegen schrieben Andere, die seinen vertrauten Umgang genossen, wenn sie auch noch nicht Schüler in unserm Sinne heissen. Was für die Sophisten diese sogenannten Schüler des Sokrates zu wenig thaten, konnten sie für Sokrates vielleicht zu viel thun, um so mehr, da sie meistens nach seinem Tode schrieben.

Xenophon ist uns bei der Philosophie des Sokrates der vornehmste und zugleich glaubwürdigste und sicherste Gewährsman, und zwar in seinen gesammten Schriften, die Apologie des Sokrates ausgenommen, welche wahrscheinlich kein Werk des Xenophons ist, wie schon Valckenaer sah. Daſs aber die Denkwürdigkeiten blos eine weitere Ausführung der früher herausgegebenen Apologie sey, und nur die Vertheidigung zum Zwek habe, scheint eine unerwiesene Hypothese.

Xenophon kann aber dennoch nicht als einzige Quelle betrachtet werden, da er eingeschränkte Absichten verfolgte. Es entstehen dabei aber Fragen: welcher Schüler des Sokrates, Xenophon oder Platon, konnte tiefer und unbefangner auffassen? welcher freier und unentstellter darstellen? Denn auszumachen ist dies für Beide, theils aus dem Grade von Zuverlässigkeit und Treue, den Jeder für sich hat, so wie aus ihrer Gemüthsart

und dem Verhältnisse zu ihrem Lehrer, theils aus dem Geist und Charakter der sokratischen Philosophie und der platonischen.

Der Simplicität Xenophons kann man sichrer folgen als dem fruchtbaren Geiste Platons, bei welchem vielfache Vorsicht anzuwenden ist. Es käme auf ein Kriterium des Aechtsokratischen im Platon an. — Platon kann überhaupt als historischer Referent mit Miſstrauen benuzt werden, weil er das Vergangene häufig so schildert, wie es hätte, wenigstens nach seiner Philosophie, seyn sollen, nicht aber wie es wirklich war (S. oben S. 24.) — Wo der anspruchlose, wahrheitliebende Xenophon mit Platon übereinstimmt, da hat man auch die Erzählungen von diesem für ächtsokratisch zu halten; im Gegentheil ist aber oft in Platons Schriften der Lehrer an die Stelle des Schülers gesezt. Die Methode, welche dem Aechtsokratischen zukommt, weicht von der platonischen ab, und kann auch hier die Entscheidung vermitteln; bei Sokrates erwarten wir mehr Ableitungen aus der Erfahrung, bei Platon mehr aus Principien; Sokrates stellte seine Philosophie in leichten und faſslichen Vortrag, Platon arbeitete in wissenschaftlicher Form und auf systematische Darstellung hin. Platon mag wohl, besonders in den nach Sokrates Tode herausgegebenen Dialogen, sich durch des Sokrates Person und Ansehen bei Behauptung mancher seiner eigenthümlichen und kühnern Annahmen sicher zu stellen geglaubt haben; auch soll Sokrates selbst, als er den Lysis des Platon gelesen oder gehört hatte, gesagt

haben: Wie viel läfst mich der Mann sagen, woran ich gar nicht gedacht habe. Dennoch darf man Platon deswegen nicht für einen Verfälscher der Philosophie seines Lehrers erklären und man hat ihn hierbei oft zu sehr Unrecht gethan. Schon da er Dialogen schrieb, durfte er wirklich Personen anders reden lassen, als sie wirklich geredet hatten, vielleicht schon mit Gutheissen des Sokrates. Sokrates schäzte eben den Platon, wegen seines philosophischen Genies, sehr hoch, wie Xenophon gesteht. Selbstdenker und Fortdenker, nicht aber blos Nachbeter oder gedungener Geschichtschreiber wollte er seyn.

In Manchem ist man selbst gezwungen sich an Platon zu halten, wo Xenophon nicht ausreicht, da dieser von den abstracten Untersuchungen und den theologischen Säzzen des Sokrates wenig mittheilt. So finden sich von der bewunderten sokratischen Ironie beim Xenophon bei weitem nicht so deutliche Spuren als beim Platon.

Noch gibt es nicht nur von Platon, sondern auch von andern sokratischen Philosophen noch einige Ueberbleibsel, deren Aechtheit Meiners (*Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis*) bezweifelt, Tennemann aber (Lehre und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit S. 16—60.) hier und da zu retten suchte. Dahin gehören ausser Platons Briefen, die doch Cicero noch für ächt hielt, und dessen Dialog περὶ δικαίου und das Fragment von Sisyphos, und den Demodokos (den auch Tennemann für des Platons unwürdig anerkennt), welche mehr die platonische Phi-

losophie angehen, vorzüglich noch Aeschines und Kebes.

Ueber Aeschines Dialogen urtheilt Tennemann richtig, daſs, wenn sie zwar nicht von dem Sokratiker Aeschines herrühren, dennoch aber nicht Machwerk eines Sophisten seyen, vielmehr mit der sokratischen Philosophie übereinstimmen. Kebes Sittengemälde, welches Meiners zu rasch einem Stoiker zuschrieb, ist zu sehr interpolirt, als daſs nicht schon Manches von den Zweifeln an seiner Aechtheit wegfallen sollte.

Aristoteles schöpfte in den meisten Stücken aus Platon und führt daher viele Meinungen des Platon als Sokratische an, weil er sie so in den Dialogen fand. Oft nennt er Beide zugleich, und spricht eben so wohl von Sokrates Republik als Platons; doch kommen auch Stellen vor, wo der scharfsinnige Kopf das Eigenthümliche der sokratischen Philosophie, besonders in ihrem praktischen Gehalte, bestimmte.

Aristoxenos, der Schüler des Aristoteles, dieser sonst vortrefliche Schriftsteller war, gegen den Sokrates eingenommen, und beschuldigte ihn der gehässigsten Laster, eines unvernünftigen Jähzorns, eines sträflichen Ungehorsams gegen seinen Vater, und schändlicher Ausschweifungen, was keiner Widerlegung durch andre Zeugnisse bedarf. Aristoxenos konnte und mochte es selbst nicht läugnen, daſs Sokrates gerecht und gehorsam gegen die Gesezze gewesen sey.

Ein Buch des Demetrios Phaler.: Σωκράτης hatte Plutarchos noch vor sich und be-

nuste es. — Von den spätern Schriftstellern besitzen wir als Quellen: *Plutarchus de genio Socratis* — *Apuleji libri de Deo Socratis.* — *Diogenes L.*, im 2. Buch. — *Dio Chrysostomi Or. de Socrate T. 2. p. 280. s. Reisk.* (n. 54.) *et Or. de Homero et Socrate. p. 282. s.* (n. 55.) wo er ihn als Nachahmer des Homers darstellt. — *Libanii Declamatio pro Socrate.* (*ed. Morell. Ven.* 1785. 8.) *Ei. Apologia Socratis* (in *Oratt. Reisk. Vol. 3. Or.* 52.). — *Suidas s. v. Socrates.*

Will man des Sokrates Verdienste richtig würdigen, so muſs man, wenn sich ihm solche zuzueignen deutliche Gründe auffinden lassen, ebenfalls 1) die unmittelbaren um seine nächsten Landsleute und Freunde — von den mittelbaren um seine übrigen Zeitgenossen oder gar die folgende Generation; — eben so weit 2) die absichtlichen von ihm klar und besonnen bezwekten von den zufälligen, 3) die leicht erreichbaren, zu denen schon sein Zeitgeist von selbst hinarbeitete — von den schwerern und ihm streng eigenthümlichen unterscheiden. So kommt man also auf dessen Individualität.

Will man diese Individualität gehörig würdigen, so ist wieder das, was an seiner Vollendung Werk der Natur, d. i. der Umstände des Schiksals, des Glüks oder Unglüks seiner Zeit, was Werk der Erziehung, d. i. Sache der fremden Freiheit, endlich was Werk seiner selbst, seiner Uebung, seiner Richtung, d. i. Product seiner

ner eignen Freiheit war, zu unterscheiden. Hier darf man sogleich voraussezzen und als angenommen darstellen, dafs das, was in ihm moralische Natur war, nur sein Werk war, d. i. aus einem eignen Streben nach Veredlung hervorgezogen, eben so das, was in ihm Charakter, d. i. festes Gepräge seines Geistes, seines Herzens war, aus seiner Freiheit und seiner freien Selbstbestimmung hervorging. Beides mufste er sich selbst geben, sey es anfangs auch ohne sein eignes klares Bewufstseyn geschehn.

Wie wurde er Sokrates, d. i. was war Er ganz und allein? Und was wurde er aus sich? Bei keinem Weisen ist der Blik auf sein Leben so nöthig und so wichtig als hier.

Schon der Plaz, den er zuerst auf der Erde betrat, Athen, war der blühendste und glänzendste der damaligen Welt, und insofern recht gemacht zur frühen Erregung des Gefühlsvermögens, namentlich fürs Schöne, überdies damals auch der Sammelplaz der berühmtesten und der gebildetsten Männer, mithin eine kleine Welt, eine wahre Schule des Grossen. Diesen Plaz verliefs er auch fast gar nicht, Griechenland aber nie. Als eingeborner Athenienser mufste er aber schon die Fremden anders ansehen, als die nichtathieniensischen Sophisten.

Seine Aeltern (Sophroniskos und Phänarete) waren dürftig und von niederm Stande. Dies rettete ihn von der Weichlichkeit des Zeitalters und gewöhnte ihn früh zu einer gewissen Mässigung, zu einer Einfalt des Gemüths und Reinheit des Her-

zens, die ihn nie verliefs, und zur Bewahrung seiner fröhlich unschuldigen Anlagen. Daher behandelte er von jeher seinen Körper hart und legte hier schon den Grund zur Unabhängigkeit von Körper und Schiksal. In der ersten Periode des Lebens war auch er noch äusserlich bestimmbar, d. i. Kind der Zeit und Umstände.

Seines Vaters Beschäftigung mufste ihn früh zur Arbeit gewöhnen. Dieser war Bildhauer oder eigentlich nur Steinmez und schon da konnte sich in seinem Gesichtssinn der grade Blik bilden, der ihn auszeichnete, so wie ein Sinn für Maafs und Ordnung und ein gewisser Geschmak.

Doch noch mehr scheint früherhin sein Herz angezogen worden zu seyn von seiner Mutter, einer Hebamme. Der Grund dieser Annahme liegt darin, dafs er sich öftrer gleichsam als ihr Abbild, als eine geistige Hebamme betrachtete. Schon ihr Geschäft konnte ihm Theilnahme an Menschheit einflössen.

Wenn er auch früh an den allgemeinen Uebungen aller griechischen Knaben in Gymnastik und Musik Antheil genommen haben mag, so ist uns doch das erste Aufgehen seines Innern vor ihm selbst desto merkwürdiger, da er mehr als einmal selbst darauf zurükkommt. Gleich früh war er mehr sich als Lehrer überlassen; dies ist das Factum. Es scheint, dafs sein Vater ihn zu seiner beschränkten Lebensart zwingen wollte, und da er dies nicht durchsezzen konnte, durch ein Orakel (welches vielleicht gar nur im Traume entstand) sich bestimmen liefs; dies rieth,

ihm weder Zwang anzuthun, noch auch zu sehr um Sokrates sich zu bekümmern, sondern der Neigung desselben Freiheit zu lassen, da er in sich einen bessern Führer als tausend Lehrer und Erzieher hätte (*Plutarch. de genio Socr.* T. 2. p. 589. Frkf. 1620. was schon Tennemann Th. II. S. 30. für ächt annahm). Aber Sokrates fand auch, vielleicht ehe er noch Viel von den Göttern gehört hatte, schon in früher Jugend ein lebhaftes Gefühl in sich, welches ihn vor dem Gefahrvollen, Häſslichen und Schändlichen abhielt und abmahnte; ein höheres Ahndungsvermögen, welches ihm den Ausgang, die Folgen darstellte und dadurch oft zur Unterlassung eines Unternehmens rieth; eine innre Stimme, durch welche die Gottheit unmittelbar in seinem Innern auf ihn wirkte und also nicht blos, wie seine Zeitgenossen annahmen, durch äussere Naturerscheinungen. Dies bezeichnete er: das Dämonion' deute ihm etwas an, (σημαίνειν, *Mem. I.* 1, 2. προσημαίνειν §. 4. vgl. 4, 8, 1. 5.) namentlich was er thun und unterlassen solle *). Dies Dämonion war nicht sowohl, wie man annimmt, Product einer lebhaften Phantasie oder gar Schwärmerei, sondern ein lebhaftes Gefühl des Unrechts erhöht und verstärkt durch eigne

*) Bei der Untersuchung über das Dämonion des Sokrates kommt in Erwägung: was den Griechen vor ihm und damals Dämonion hieſs? Was schrieb Sokrates ihm als Aeusserungen bei Xenophon — bei Platon zu? Ward es wirklich von Sokrates behauptet, oder von seinen Schülern ihm beigelegt? Sind seine eignen Aeusserungen vollständig?

Bearbeitung seines Willens, genährt durch seinen frühen Hang, sich von den Aussendingen weg in sich selbst zu verschliessen. Erst war sein reges Gefühl Scheu vor dem Kecken (Gefahr) und Häfslichen (Carricatur), dann Ahndung der Folgen schändlicher Unternehmungen, endlich innre Stimme eines Unbegreiflichen und Höhern, die in ihm wie in andern ihm Verwandten sprach. Mit dem Feuer der Jugend trat er zu der angeblichen Weisheit der Sophisten und in ihr ward sein Geist zuerst geübt. Diese aber konnte ihm auch nicht gnügen. Sein Geist rifs sich los und ging mit Enthusiasmus seine eigne Bahn; denn ohne Enthusiasmus wird die gebildetste Vernunft nie die grosse Seele vollenden. In sich las er seinen innern Beruf zum Wirken auf seinen Mitbürger, wie zum Lehren, — dem er alle andern Vortheile des Lebens aufopfern könnte. Vermöge desselben hatte die delphische Inschrift auf ihn einen so tiefen Eindruk gemacht und für ihn eine moralische Bedeutung gewonnen. Eben er erklärte aber nun diesen innern Warner für eine Stimme der Gottheit und jene vorhin angegebne Vermuthung, als sey er zu dem Glauben an diese eher als an die Götter gekommen, wird durch den Vorwurf bestätigt, dafs er neue Götter einführe, den seine Ankläger eben von diesen Dämonion entlehnten. Allein eben dies ist die wichtigste Seite (wie Tennemann S. 35. richtig urtheilt) dieses so oft betrachteten Dämonions, dafs es so viel und einen so tiefen, entschiednen Einflufs auf seine Bildung hatte, dafs es sein erster und längster Lehrer, sein steter Selbstveredler war. Schon in dem Alter, wo Einfalt des Herzens noch herrscht, wie sehr

mufste da der Glaube, unter einem unmittelbaren Einflusse seines schüzzenden Genius zu stehen, die Achtsamkeit auf sich selbst schärfen, ihn zu grossen Endschlüssen und zu einem edlen Selbstvertrauen führen. Es ist eben so merkwürdig, dafs er am stärksten zu denen hingezogen wurde, die einen ähnlichen Warner in sich bemerkt hatten, und noch merkwürdiger, dafs diese Stimme in der lezten Periode seines Lebens ganz schwieg, als er seltner Gelegenheit zu Warnungen desselben gab, bis es ihn noch einmal kurz vor dem Tode zu dem Muth das Leben der Wahrheit aufzuopfern verklärte.

Mit diesem Gefühle hing seine starke Wifsbegierde zusammen, die auch bald von einem reichen Freunde, Kriton, unterstüzt wurde. Er wurde daher von den verschiedensten Menschen angezogen. So von vorgeblichen Prophetinnen, von pythagoreischen Frauen und Hetären (wie er in Frauen damals noch reinere Menschheit sah) — von berühmten Rednern (bei seltnerm Besuch der Schauspiele), von der Lectüre der Dichter, von den vielversprechenden Sophisten, von den eleatischen Philosophen (diesen Skeptikern), von dem melancholischen Herakleitos und dem erhabnen Anaxagoras. Doch wie er sich selbst überzeugte (nach Platons Phädon), dafs er in sich troz seines frühen Sinnes für Natur und selbst der Sternenkunde, doch keine Fähigkeit zum tiefern Eindringen fand, so erschienen ihm auch bald die Begrifsspiele und Phantasiegaukeleien der Sophisten wie die Gerichtsplätze, wo entweder Pöbel oder Tyrannen herrschten, als ein Gegenstand, bei dem man nicht weilen dürfe.

Jenem frühen Rufe gemäfs ward es jezt sein festerer Endschlufs, zwar seinen Mitbürgern zu leben und für sie uneigennüzzig zu wirken, jedoch ganz anders als die Staatsmänner und die Sophisten, gegen die er sich nun mit Freimüthigkeit erklärte. Sokrates war ein ächter atheniensischer Bürger, daher ein Republikaner, doch mehr in kosmopolitischem Sinne des Worts. Er blieb in seinem nächsten Kreise, besuchte Handwerker, Privatgesellschaften, und strebte insbesondere nach der Freundschaft jüngerer Menschen, deren äussere Schönheit noch auf eine unverdorbene Innere schliessen liefs. Er lebte also keineswegs in der Einsamkeit, wohnte nicht in einer Schule, sondern wirkte mit ächtem Bürgersinn und Gemeingeist für das bleibendere Wohl seiner immer sinnlicher werdenden und verarmenden Mitbürger. Noch als Jüngling fafste er den Plan unter den Atheniensern eine Verbesserung der Sitten zu bewirken und sich dem durch die Sophisten gestifteten Unheil entgegen zu stellen.

Sein Gefühl der Unabhängigkeit von vielen Bedürfnissen bildete in ihm einen kindlichen Sinn der Naivetät, eine halb verstellte, halb wahre Einfalt, die Platon mehr politisch nachahmte als psychologisch nachbildete. Das ist eigentlich seine Ironie. Sie ist nichts als der Contrast, den seine unschuldige Unwissenheit in manchen leeren Künsten der Vielwisserei der Sophisten gegenüber bildete, welche den eingebildeten Dünkel durch Fragen verkleinern und entblössen konnte.

Sein Gefühl war, weil es ein natürliches war, auch ein bescheidenes. Sein Leben sprach nur bescheiden für seine Lehre. Er gestand die Unwissenheit aller Dinge ein, die die Erfahrung (wenn auch nicht die Vernunft) übersteigen. Durch seine Gewandheit, seinen Wiz und seinen gesunden Verstand zog er Andre unwiderstehlich an sich. Bei dieser Bekanntschaft mit so vielen Menschen und so verschiednen Meinungen fand er aber in sich schon eine innere Harmonie, die durch alle Stürme noch mehr befestigt wurde. Eine frei gewählte, doch nicht durch Verschwendung erpreſste Armuth war ein sichrer Panzer gegen alle äussre Reize.

Die Resultate seines Bildungsganges können wir also zusammenfassen:

1. Er wurde mit dem Gefühle seiner selbst ganz von innen heraus und durch sich selbst gebildet — durch eine innre Stimme, einen innern Aufruf, innern Trieb und Beeiferung, nicht durch weite Reisen (kaum über die Thore Athens hinaus). Weder Natur, noch Umstände, sondern ein heitres freies Aufstreben aus unmittelbar höherm Beruf bestimmte ihn zu Allem.

2. Das innre Bilden ging vom Gefühle aus, und zwar von einem zarten Gefühle, vor dem das Schöne und Sittliche, das Sinnliche und Uebersinnliche, das Irdische und Göttliche in Eins zusammen floſs. Dieses Gefühl war aber nicht blos anfangs rege, sondern es behielt eine eigenthümliche Stärke und eine Lebhaftigkeit, die es nur bei einem besonnenen Manne, der weder in Gefühlen schwelgte, noch durch sie schwärmte, annehmen und be-

haupten konnte. Man darf es nicht Schwärmerei nennen, wenn sein Herz glaubte, was sein Zeitalter an religiösen Vorstellungen darbot, also nicht sein Halten an Träume etc. Grade die eigentlichen Irrthümer hatte er in sich selbst mit Strenge gegen sich erforscht.

5. Sein Charakter gab seinem Geiste die Richtung, nicht umgekehrt; seine praktisch religiösen Gesinnungen bezeichneten seinem Verstande die Gränzen, innerhalb welcher sein Denken sich beschäftigen sollte. Durch sein inneres Gefühl und durch seine Reflexion über sich kam er zu seinen Ueberzeugungen.

4. So ward er reiner und ganzer Mensch, auf der einen Seite durch seinen Sinn für Menschen und namentlich die schöne Jugendlichkeit zur Heiterkeit gestimmt, auf der andern durch seinen Sinn für das Innre des Menschen und sein religiöses Gefühl, zur Hoheit des Muths begeistert. Daher die Einheit in seinem Thun und sein Gleichmuth im Leiden.

5. Er hatte mehr Sinn für den Menschen als für die Natur. Dem Phädros, der ihn (nach Platon, Phädros T. X. p. 287.) beschuldigte, er sey in der Gegend um Athen beinah ein Fremdling, erwiederte er, daſs er Gegenden und Bäume nur anschauen und geniessen, dagegen die Menschen in der Stadt belehren könne.

6. Er hatte mehr Sinn für moralische Selbstbeschauung als für ein zerstreutes Beobachten der Menschen, aber er suchte diese minder in der Einsamkeit als im wirklichen Handeln. In

ihm verband sich nemlich ein zartes Merken auf die innre Stimme mit der zarten Ahndung eines höhern Rufs in derselben, für Andre mit kühner eigner Entsagung zu wirken. So lernte er sich selbst verstehen. So entstand in ihm, wie in allen grossen Menschen, der innige Glaube an einen höhern Ruf, auf seinen nächsten Kreis zu wirken, und mit eigner Anspruchlosigkeit, wo man könne, zu bessern; — zugleich aber auch durch das Merken auf eine innre höhere Welt sich über die gemeine Wirklichkeit zu erheben, diese jedoch aber zu veredeln und mit sich ohne Stolz hinaufzuziehen. Er war es, der das alte γνῶθι σαυτὸν zuerst moralisch interpretirte.

7. Er hatte mehr Sinn für Thun als Wissen, für das Praktische als das Theoretische, ja sein eignes Leben und sein selbstständiger Charakter war daher auch — was ihn eben zu einem reinen Menschen machte — sogar noch vollkommner als seine eigne Lehre, die weder vollständig bestimmt, noch systematisch geformt war. Er schloß aus der Uneinigkeit der Sophisten auf das Mißlingen theoretischer Untersuchungen, und aus diesen auf die Unmöglichkeit für den Menschen, da einzudringen. Ein gemeinnüzziges Wirken unter und auf Menschen galt ihm die Hauptsache. Er handelte nach lautern Maximen und war doch fast Eudämonist.

8. Er hatte endlich auch minder theoretischen als praktischen Sinn in der Religion, ja seine Religionslehre erscheint uns sogar als Aberglaube. Aber eben hier zeigt es sich von neuem, daſs der Geist der wahren Religion sich in allen Formen

positiver Religionen finden und bewähren kann, und daſs der gute religiöse Mensch oft besser ist als die Religion seiner Zeit, und besser handelt, durch sein moralisches Gefühl genöthigt, als jene ihn lehrt. Des Sokrates moralisch erhabener Charakter war religiös, wie er es in jedem guten Menschen ist, der einen heitern Sinn für das Göttliche in sich und ausser sich hat. Aber Sokrates las auch wie Anaxagoras in der Religion seinen eignen bessern Sinn und seine moralische Urtheilskraft, welche religiöse Gebräuche zu moralischen Handlungen läuterte; er bestätigte es, daſs auf Meinungen minder ankommt als auf Herz und Thun. Hätten die Griechen (sagt daher Meiners Geschichte der Ethik, S. 88. mit Recht) seine bessern Ansichten von Götterdienst, Gebeten und Vorbedeutungen angenommen, so würde ihr Polytheismus die guten Sitten und die öffentliche Wohlfahrt mehr befördert haben, als der schlechte Monotheismus der meisten Juden, Christen und Mohamedaner sie befördern.

Insofern er sich den Sophisten entgegenstellte und seinen vorausgefaſsten Plan durchzuführen begann, ward er der erste Volkslehrer, ein wahrer Jugendbilder. Vielleicht daſs er anfangs nur indirect gegen Jene durch besseren Unterricht wirkte, den sie jedoch bald ihrer Wirksamkeit hinderlich fühlten, und ihn so zu einem directern Kampf gegen sie nöthigten, welcher auch im athenienſischen Freistaate weniger auffallen konnte. Bestärkt ward

nun der erhabene Endschlufs, sein ganzes Leben dem Dienste der Gottheit dadurch zu weihen, dafs er durch reine Lehre und als Muster Andere weise und glüklich mache. Dazu glaubte er sich berufen, und daher konnte er auch in der Folge weder durch die Eingebungen des Ehrgeizes, noch durch die Lokkungen des Vergnügens, noch durch die Drohungen von Tyrannen, noch durch die Drohung des Todes bewogen werden, den Standpunct zu verlassen, auf welchem er sich von der Gottheit selbst gestellt glaubte. Er selbst äusserte, das Orakel zu Delphi habe ihn deswegen für den weisesten erklärt, damit er die Kenntnisse Aller prüfen und ihre eiteln Einbildungen widerlegen möchte.

Als Volkslehrer verglich er sich selbst mit einem Menschen, welcher ein grosses, bald muthiges bald träges Pferd zu regieren habe. Er hielt sich, um seinen Unterricht für das Volk allgemein zu machen, schon des Morgens auf den öffentlichen Plätzen, Gymnasien, dem Markte und in den Hallen auf, und theilte Jedem, der sich ihm näherte, seine Kenntnisse mit, da es ihm belohnend war, Freunde sich durch Bildung zur Tugend zu erwerben. Dabei berührte er dennoch nicht die Volksreligion, ohngeachtet er die grossen Lücken in der Religion selbst erkannte, die er eben so zu füllen, als die durch die Sophisten erschütterten Stüzzen derselben auf eine bessere Art zu sichern suchte. So gewann er zugleich die Zuneigung des Volks.

Als Jugendlehrer gab er dem Staate viele Bürger, die sich als grosse Männer auszeichneten. Seine tiefe und weitumfassende Menschenkenntnifs

ging in Menschenbehandlung über. Er versäumte keine Gelegenheit, an diejenigen Jünglinge zu gelangen, in denen er grosse Anlagen für das Gute oder das Böse zu bemerken glaubte. Er rühmte sich daher, mit einer bildlichen Beziehung auf sein Zeitalter, Schlingen, Zaubermittel und Liebestränke zu besizzen, wodurch er Menschen fangen und gewinnen und seine Freunde festhalten könne. Er nannte sich einen Liebhaber aller grossen und edlen Menschen, die er nicht weniger als die Vaterstadt liebe. Doch suchte er minder Fremde und Ausländer als zunächst seine Mitbürger an sich zu ziehen.

Die Lehrart, welche er bei seinem Unterricht des Volks und der Jugend anwendete, machten weder moralische Predigten oder Volksvorträge, noch Schulunterricht aus. Sokrates suchte seine Lehren nur in freundschaftliche Unterredungen wie Andere zu kleiden und gelegentlich zu ertheilen; was er aber dann frei wieder auf seine eigne und bessere Art that. Diese seine Lehrart, die sokratische Methode, sah er als Nachhülfe an und nannte sie gleichsam eine Hebammenkunst (μαιευτική. *Plato, Theaetet*). Hatten die Sophisten einen ähnlichen Weg verfolgt, um zu glänzen, so schwebte dabei dem Sokrates ein höherer Zwek vor; darum aber bediente er sich auch dieser Methode mit mehr Unbefangenheit, und wekte das Nachdenken über die wichtigsten Gegenstände. Diese einfache Methode blieb sein Charakteristisches, selbst vor seinen Schüler, Platon, — jene dialectische Induction oder Kunst durch Anwendung eigner Kraft gemeinschaftlich mit Andern, durch Unterredung, durch leben-

diges Wechselgespräch, oder — wenn man nun ja will, durch Fragen und Antworten zu ergründen und dadurch ächte praktische Wahrheit auszufinden.

Auf dem Standpuncte, welchen sich Sokrates wählte, konnte es ihm nicht verborgen bleiben, dafs die Richtung der philosophirenden Vernunft, welche er als fehlerhaft erkannte, ihren Grund in der Vernunft selbst habe. Freilich wufste er diesen nicht durch Philosophie herauszufinden. Die dogmatischen Systeme, welche ihm bekannt geworden waren, enthielten für ihn zu viel Gewagtes und liessen doch noch Zweifel zurük. Die Erfahrung sah er nicht selten widerstreiten. Aus dieser bisherigen Metaphysik schlofs Sokrates zu rasch auf das Mifslingen aller Metaphysik.

Derjenige Theil der Philosophie, womit sich die Weltweisen vor Sokrates fast ausschliessend beschäftigten, die speculative Philosophie und darunter Physiologie, Astronomie und Mathematik, grade diese Wissenschaften trieb er entweder gar nicht, oder doch auf eine ganz andre Art, und mit Ansichten, die von Jenen verschieden waren. Wenn sich die Sophisten und überhaupt alle naturforschenden Philosophen vor ihm mit der Untersuchung über die Entstehung und den Urstof aller Dinge, über die Grösse und Bewegung der himmlischen Körper, über die Geheimnisse der Zahlen und die Natur des Raums beschäftigt hatten, so erschienen ihm diese Forschungen alle als unnüzze Speculationen, als leere Träumereien. Er, dem Kenntnifs der Menschen und Verbesserung der verderblichen Sitten des Zeitalters und der Nation, unter der er lebte,

vorzüglich am Herzen lag, fand bei jenen Untersuchungen, mit denen er sich früher wißsbegierig bekannt gemacht hatte, zu wenig Sichres und Menschliches, zu viel Machtsprüche und Hypothesen. Er sah nicht ab, wie man sich so sehr mit übersinnlichen Dingen beschäftigen könne, da sie doch, wie die abweichenden Meinungen der bisherigen Physiologen über die Natur, die Beschaffenheit, die Anzahl der Grundursachen ihm deutlich lehrten, am wenigsten erkennbar und an sich ohne Nuzzen wären. Er fand es zwekwidrig nach dem zu forschen, was von uns ganz entfernt und ausserhalb unserm Gesichtskreise liege, und das zu vernachlässigen, was uns weit näher sey und unsre Bedürfnisse noch dringender angehe. Es war ihm befremdend, in jenen Untersuchungen keine weitere Anwendbarkeit, keine Beziehung auf den Menschen zu bemerken. Denn mehr Sinn hatte er, wie erwähnt wurde, für den Menschen als für die Natur. Daher las er in dieser nur den Geist der Ordnung und fand das Göttliche in ihr wieder, was er schon in sich gefunden hatte. Der Mensch schien ihm nicht im Stande zu seyn, Dinge, die ihm wohl die Gottheit absichtlich verborgen habe, zu ergründen, und daſs eben darum, weil diese Forschungen die Kräfte des Menschen überstiegen, Widersprüche der tiefsten und scharfsinnigsten Forscher darüber, entstehen müssen.

Schon hieraus erhellt, daſs Sokrates bei den philosophischen Untersuchungen als den Maasstab ihrer Wichtigkeit allein die Brauchbarkeit derselben ansah, und, wenn er noch dabei die Unzulänglich-

keit unsrer Kräfte zu Grübeleien erwähnte, so deutete er eben damit nur auf ihre mögliche viel brauchbarere Anwendung, nicht aber auf tiefe psychologische Ergründung der Eigenschaften des menschlichen Geistes. Das Interesse, was ihn zum Widersacher metaphysischer Speculationen machte, war das Praktische. Auf das dem Menschen nächste, und auf das Nothwendigste wandte er sich hin. Von ihm aber behaupten, daſs er die Philosophie zu sehr beschränkte und zusammenzog, dies würde ihm und seinen Verdiensten Unrecht thun. Als grosser Geist erschien er schon darin, daſs er sich von dem gewöhnlichen Wege seiner philosophirenden Zeitgenossen entfernte, und eine Bahn wählte, die grade in seinem für Sittlichkeit wenig empfänglichen Zeitalter kühn seyn muſste. Hatten nicht alle damalige Theorien noch eine sehr willkührliche und abentheuerliche Gestalt? Würde ein Kämpfer gegen Sophistik und Träumereien anders verfahren haben? Und wenn er nun wirklich darin zu weit gegangen wäre, so war es genug, daſs er mit den bisherigen Spizfindigkeiten seine Philosophie grade den Contrast halten lieſs, um durch diesen auch noch so scharfen Gegensaz die Wissenschaft selbst mehr absondern zu helfen, und die Vorzüge einer bis dahin ganz vernachlässigten und doch so wichtigen Wissenschaft mehr ins Licht zu stellen.

Statt aber die Philosophie, wie man ihm Schuld gab, zu verstümmeln, bereicherte er sie mit einer grössern Anzahl erhabener Wahrheiten, und erwähnte viele Gegenstände, welche später erst zur Sprache kamen. So sehr er davon entfernt war, andre

Künste, als die Kunst zu leben, die er lehrte, zu verachten, so wenig verwarf er auch gradezu und durchaus die speculativen Wissenschaften, sobald sie Anwendung für das Leben erhielten. Auch sagt Xenophon (*Mem. Socr. IV. 7.*), daſs Sokrates in allen den Fächern, von denen er Andre abgerathen habe, selbst nicht unerfahren gewesen sey; wie es auch seine Bekanntschaft mit Menschen und Gelehrten aller Art mit sich brachte. Ob jedoch seine Kenntnisse in Mathematik und Astronomie so groſs waren, daſs er auch δυσξύνετα διαγράμματα und τὰ χαλεπὰ (wie Xenophon sagt) von denselben inne gehabt, bezweifelt Tennemann ohne Grund, da grade dies ein Beweis mehr von seiner Abneigung gegen diese Wissenschaft seyn könnte. Wenn dann Hindenburg in einer Anmerkung zu dieser Stelle (4, 7.) eine solche Geringschäzzung von Sokrates abzuleiten und auf die Unwissenheit des Xenophon zu rechnen sucht, so ist es doch merkwürdig, daſs ausser Plato kein ächt Sokratischer sich in diesen Wissenschaften hervorthat.

Statt der bisherigen Untersuchungen über die Grundursachen der materiellen und intellectuellen Welt wählte nun Sokrates vielmehr die Untersuchung der Endursachen der natürlichen Dinge, und schränkte die Physik fast allein auf Physikotheologie ein.

Bisher war die Welt abstract genug aus materiellen Grundursachen hergeleitet worden, und wenn selbst Anaxagoras ein verständiges Weltordnendes Wesen erwähnte, so schien es mehr ein Nothbehelf in seinem System, und noch zu Vieles aus

den

den unzerstörbaren Kräften ewiger Elemente erklärt. Sokrates war nun aber der Erste, welcher die Gottheit theils nach Spuren in sich selbst und in der ihn umgebenden Natur aufsuchte, und auch seine Freunde da finden lehrte, theils allgemeiner verbreitete, faſslicher und fruchtbar für die Herzen machte. Sokrates selbst sagt, daſs er, nachdem er eingesehen, daſs ihn das Werk des Anaxagoras die verständige Ursache alles Schönen und Guten in der Welt nicht genug kennen gelehrt habe, selbst dieselbe aufzusuchen angefangen oder vielmehr fortgefahren habe. Daraus aber liesse sich schliessen, daſs Sokrates zwar den Gedanken an den wahren Gott vor Lesung des Anaxagoreischen Werks schon (vielleicht aus Hörensagen) gefaſst, aber doch durch diesen zu weitern Folgerungen veranlaſst worden war. Sokrates populäre Theologie ging vorzüglich auf die Endursachen hinaus und ward zur Teleologie. Er leitete seine Schüler auf vernünftige Absichten, welche in der Natur zu bestimmten Zwecken sichtbar werden; er verglich die Welt mit einem Kunstwerke, suchte die darin herrschende Ordnung, Schönheit, Harmonie und Zwekmässigkeit heraus, und führte auf diesem Wege zu der Idee: daſs die Welt das Werk eines besorgten Werkmeisters, daſs diese Veranstaltungen und Bestimmungen nicht Wirkungen des Zufalls, sondern eines verständigen und weisen Wesens seyn müſsten.

Dieser Beweis läſst schon eine bedächtigere Betrachtung der Natur, Bekanntschaft mit ihr im Grossen, so wie auch mehrere Berichtigung der Vorstellungen über thierische Körper unläugbar voraussez-

sen. Eine Weltbildung muſste dabei angenommen werden.

Daſs Sokrates, wie Platon ihn reden läſst, die Gottheit: die wahre Substanz, das Wesen im strengsten Verstande genannt habe, ist eben so unwahrscheinlich, als daſs er ihr Wesen nach Art der Physiologen vor ihm etwa als aus Aether bestehend bestimmt habe. Sokrates weiser Geist hielt es für strafbare Kühnheit über die Substanz der Gottheit etwas mit Zuversicht zu entscheiden. Dagegen sprach er öftrer von den Eigenschaften dieser verständigen Gottheit. Er theilte ihr Allgegenwart zu. Ob Sokrates dabei die Gottheit als ein denkendes, durch das Ganze verbreitetes Wesen gedacht habe, steht noch zu erweisen, da es in der dafür als Zeugniſs aufgebrachten Stelle *Xen. Mem. I.* 4, 17. nicht liegt; denn ἡ ἐν τῷ παντι Φρόνησις bezeichnet die Denkkraft, welche sich im ganzen Universum wirksam zeigt. Hätte Sokrates die Gottheit als Weltseele betrachtet, so erhellte zugleich, daſs er gewiſs nur Eine Gottheit, einen höchsten obersten Gott annahm. Glaubte er auch an Götter, so bezeichnete er durch den Ausdruk Gott den Regierer des Ganzen.

Die Gottheit besaſs als Eigenschaft ferner Unsichtbarkeit. Diese nahm er als unläugbare Erfahrung an, suchte aber zugleich den daraus entspringenden Zweifel gegen Gottes Daseyn zu entkräften. Er schrieb ihr ferner unbegränzte Macht zu, denn die Gottheit ist Weltordner; eben so Allwissenheit. Gottes Verstand kann für Alles auf einmal sorgen. Er sieht und hört Alles auf einmal,

und weiſs Alles, was gesagt und insgeheim beschlossen wird.

Von der Vorsehung und Weltregierung läſst sich schon voraus denken, daſs er sie angenommen, ja vorzüglich einleuchtend und rührend behandelt haben werde. Ihn zog ein eignes Interesse auf die Nachweisung des Guten in der Welt. Die Gottheit hatte er als allwissend und allgegenwärtig dargestellt, allein dies nur zu praktischem Behuf, nemlich um eine göttliche Denkart und ein göttliches Leben zu begründen. So auch in Hinsicht der Vorsehung.

Von dem Verhältnisse seiner Ansicht zu der Volksreligion sprechen wir in der Folge.

Ueber seine Ansichten von der menschlichen Seele und dem ähnlichen Verhältnisse derselben zu der Gottheit, s. Geschichte der Psychologie.

Ueber Unsterblichkeit und Fortdauer möchte man von Sokrates, den uns Platon in der Besiegung des Todes darstellt, und der im lezten Hauche noch sich gleich blieb, etwas Vorzügliches erwarten, ihn selbst mit Hofnungen und Ansprüchen, die über dies Daseyn hinausreichen, beleben. Desto behutsamer ist aber bei der Bestimmung des Antheils, welchen Sokrates Denkart an jenen entfernten Hofnungen hatte, zu verfahren.

Sokrates Hauptzwek war Menschenveredlung und Besserung der Sitten unter seinen Mitbürgern. Dabei aber konnte es leicht seyn, daſs er, der auch auf die Mysterien, in denen diese Lehre vorkam, wenig Rüksicht nahm, da er theils zu würdigere

Vorstellung von der Gottheit zu haben glaubte, um das Anstössige aus den Volksbegriffen aufnehmen zu können, theils zu religiös dachte, um sie gradezu anzugreifen. Auch verweilte sein Blik nach eigner Richtung mehr auf dem Gegenwärtigen, nicht so auf dem Künftigen. Da nun Sittenlehre, Politik und praktische Anweisung zu gemeinnüzzigen Kenntnissen seine Aufmerksamkeit an sich gezogen hatte, Unsterblichkeit der Seele aber mit jenen nur in mittelbarer Verbindung stand, auch in der Volksreligion der moralische Zwek mehr verfehlt als befolgt wurde, so kann man wohl annehmen, dafs Sokrates diese Hinsicht auf ein anderes Leben in seinen ohnehin meist zufälligen und gelegentlichen Untersuchungen benuzt haben werde. Offenbar ist aber daraus so wie aus dem Stillschweigen des Xenophons über diesen Punkt weit zu viel geschlossen, wenn Meyer gradezu abläugnet, dafs Sokrates die Lehre von der Unsterblichkeit je gelehrt habe. Auch Tennemann zweifelt, ob für Sokrates Unsterblichkeit grade eine solche Wahrheit war, mit der er sich oft und viel beschäftigte, und meint endlich, dafs er seine Aufmerksamkeit auf diese Lehre vielleicht nur erst in den lezten Tagen des Lebens gerichtet habe. In dieser Untersuchung läfst sich noch manche Bestimmung, und die Unterscheidung, welche vorhergehen mufs, vermissen. Man unterscheide nemlich bei dieser Frage nach den Vorstellungen des Sokrates über Seelenunsterblichkeit, seinen Glauben daran und die Voraussezzung derselben, sein Bekenntnifs desselben oder die zufällige Erwähnung jener Lehre, die öftere stille Beschäftigung mit derselben und die Art

ihres Vortrags, die von dem Zusammenhange derselben mit seinen geistigen und praktischen Bedürfnissen abhing, die wirkliche Lehre, und Empfehlung ihrer Wichtigkeit (ob sie ihm praktisches Moment hatte). Offenbar kann das eine ohne das andre bestehen. Glauben an Fortdauer der Seele kann man nun dem Sokrates nicht absprechen, wie der Jesuit Balbus im Geist der Kirchenväter über die Heiden sein Urtheil zu sprechen wagte; denn er sezte theils so Vieles aus der Volksreligion voraus, welche auch diese Lehre enthielt, und grif keine Lehre derselben an; theils geben dies auch die Meisten zu, und ausdrükliche Aeusserungen der alten Schriftsteller bestätigen es. Auch den Fall angenommen, daſs diese Lehre mit seinem übrigen Systeme in Widerspruch stände, was doch keinesweges der Fall ist, so sind wir doch darum allein nicht berechtigt, sie ihm abzusprechen. Das Bekenntniſs dieses Glaubens hing nun ganz, wie sein übriger Unterricht, von den ihn veranlassenden äussern Umständen ab. Er konnte darüber schweigen, wenn er nicht darauf geführt wurde. Allein wir lesen nicht einmal, daſs ihm je ausdrüklich ein solches Bekenntniſs abgefordert worden sey.

Die stille Beschäftigung mit der Lehre von einem andern Leben und ein Interesse an derselben, was selbst Tennemann läugnet, ihm abzusprechen, haben wir keinen Grund. Ein Mann von so feuriger Einbildungskraft, der in der Einsamkeit oft und anhaltend in Nachdenken sich versenkte, der zufolge seines ungetheilten geistigen Interesse für die Sittenlehre sie in allen ihren nahen

und entfernten Beziehungen durchdenken mufste, in dessen reiner und edler Seele das moralische Bedürfnifs der Unsterblichkeit sehr dringend seyn mufste, bei diesem ist es mehr als wahrscheinlich, dafs er sich auf jene Untersuchung hingewendet habe. Hierzu könnte man noch die Bemerkung machen, dafs er den Tod gewifs nicht fürchtete, sondern ihm gelassen entgegen ging.

Die Schriftsteller, aus denen wir diese Lehren schöpfen müssen, scheinen nicht übereinzustimmen, oder eigentlicher nicht gleich viel darüber gesprochen zu haben. Es kann allerdings auffallend scheinen, dafs in dem Werke Xenophons von den Denkwürdigkeiten des Sokrates keine Spur von Unsterblichkeit vorkommt, und dafs nur Platon im Phädon sich weitläuftig über seine Aeusserungen darüber einläfst. Daraus aber mit Tennemann auf die Unwichtigkeit, welche diese Untersuchung für Sokrates gehabt haben möchte, schliefsen, würde zu rasch geschehen, da es vorher die Frage gilt, ob dies auch in Xenophons Plane liegen konnte? Es konnte auch ein subjectiver Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der nicht in der Volksreligion begriffen war, kaum zur Vertheidigungd es Sokrates gehören. Was Xenophon in der Kyropädie vorträgt, enthält aber gewifs sokratische Vorstellungen und flofs nicht aus des Verfassers eigner Erfindung. Selbst das was in Platons Schriften vorkommt, kann als sokratischer Beweis gelten.

In der feierlichen Abschiedsrede des Kyros (*Cyropaed.* 8, 7, 17 f.), welche ganz sokratische Einkleidung hat, benimmt er erstlich den Zweifel, dafs

wir ja dann nicht mehr die Seele des Menschen sehen; dann schreibt er den Seelen der Verstorbenen selbst noch einen Einfluſs auf das Andenken ihrer selbst unter den Lebenden zu; — die Seelen verlieren also nicht Bewuſstseyn. Die Seele, fährt er fort, dauert wenigstens in ihrem Wirken fort, und die Seele ist nicht unwissend, sobald sie den unwissenden Körper verläſst, vielmehr kann sie, wenn der ungemischte und reine Verstand abgesondert worden ist, am verständigsten werden. Daſs aber die Seele auch dann, wenn der Körper unthätig ist, noch thätig sey, zeigt das dem Tode Aehnlichste, der Schlaf, wo sie am göttlichsten zu seyn scheint und das Zukünftige voraussieht; denn dann wird sie, wie es scheint, am meisten frei. — Ein faſslicher Beweis war es, daſs die Seele, die schon im Schlafe vom Einflusse des Körpers frei sey, auch wohl einst ganz unabhängig von diesem wirken könne.

Man füge diesem bei, was er in Platons Phädon spricht von der Ueberzeugung, daſs er nach dem Tode in die Gesellschaft weiser und guter Götter und Menschen gelangen werde, und daſs der Tod eine Trennung zweier Naturen des Körpers und der Seele sey. — Im Axiochos des Aeschines erkennt man gleichfalls eine analogische Beweisart, welche allen Anschein sokratischen Ursprungs trägt.

Sein Glaube an Unsterblichkeit und Fortdauer war stark und er ging mit Freude dem Tode entgegen. In den Gründen, welche wir von ihm kennen, liegt freilich nur das analogische Verfahren des gemeinen Menschenverstandes, allein es liegt in ihnen auch

ein Verdienst in Hinsicht auf Läuterung des Volksglaubens. In Ansehung jenes Glaubens blieb er der Volksreligion getreu, und wich er von ihr ab in dem Begrif von dem Zustande nach dem Tode, so folgte er seinem richtigen Gefühl und seiner Neigung zum geistigen Leben. Abgesehen von der Volksreligion kann man ihm einräumen, dafs er zuerst anfing einige Gründe aufzusuchen, um jenen Glauben zu stüzzen, wenn auch diese Gründe mehr auf Anschauungen als auf Folgerungen aus Begriffen beruhten, wenn sie auch mehr nur die Rechtmässigkeit und Vernunftmässigkeit der Hofnung als die Evidenz der Sache zum Ziele hatten. Nach seinen Gründen überzeugt, dachte er sich den Zustand ganz seinem Charakter gemäfs, mehr im geistigen, als im sinnlichen Leben. — Dieses Verdienst um jene Lehre kann man dem Sokrates um desto weniger absprechen, da sie aus Bruchstücken von den Glaubwürdigsten seiner Schüler fliessen. Leicht konnte er noch mehrere uns unbekannte Gründe aufgestellt haben, indefs er die aus der Volksreligion entlehnten nach seiner Methode benuzte, um selbst die subjective Ueberzeugung in Andern zu beleben und zu stärken.

Sokrates Hauptzwek bei der Moral war nicht, ein System der Moralphilosophie aufzustellen (vgl. Tennemann Th. II. S. 63.); sein Zwek war vielmehr ganz praktisch. Er wollte seine Zeitgenossen, und auch hier nur die Bürger Athens bessern, dies aber nicht im Ganzen und auf einmal,

sondern im Einzelnen und gelegentlich. Ihm lag daran, zunächst Einzelne zurechtzuweisen, wo sie etwa grade fehlten, in Andern wieder die moralische und religiöse Ueberzeugung zu beleben, und ihren Einfluſs auf das wirkliche Leben zu verstärken. Doch wollte er dies Alles Keinem dogmatisch als Unterricht aufdringen, auch diesen nicht in methodischer Form ertheilen; vielmehr wollte er aus Allen selbst die sittlichen Grundsäzze entwickeln, und so diesen Fund als ihr Eigenthum betrachten und achten lehren. Seine ganze Methode war auch hier die eigentlich Sokratische, — höchst populär, obgleich noch dialektisch-erotematisch, wodurch Jeder aus seiner eignen Erfahrung und aus seinem eignen Bewuſstseyn das Wahre wie das Gute finden sollte. Sonach aber beschäftigte er sich weit mehr mit Anwendung der Sittenlehre auf einzelne Personen und auf individuelle Verhältnisse.

Dennoch dringt sich die Frage auf, ob der, welcher die Sittenlehre anzuwenden versuchte, nicht eben selbst schon eine Sittenlehre in seinem Geiste tragen muſste? ob ein Mann, der selbstständig und consequent handelte, nicht eben etwas Festes und Bündiges gehabt haben sollte? Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daſs in dem Geiste eines Mannes, der die gröſste Zeit des Lebens der Sittenlehre gewidmet hatte, nur Rhapsodisches sich gefunden haben sollte. Ueberdies besaſs er logisch-dialektischen Kopf, führte seine Freunde so geschikt zum Selbstgefühl alles Ungeräumten.

Versuchte er also auch nicht eine wissenschaftliche Begründung und nahm er keine wissenschaft-

liche Form an, so hielt er doch auf Grundsäzze, kam auf sie zulezt zurük, knüpfte sie an die Gottheit.

Seine Sittenlehre war auf Religion gebaut. Er verband sie mit der populären Theologie durch die Behauptungen, dafs der beste Gottesdienst in der Erfüllung der Pflichten bestehe, indem dadurch der Endzwek des höchsten Wesens erreicht werde (durch welche Verbindung der Sittenlehre mit der Theologie er freilich den Priestern nicht gefallen konnte). Wie genau aber die Moral mit seiner Theologie zusammenflofs, leuchtet schon dadurch ein, dafs er jene theologischen Wahrheiten nur in sofern annahm und lehrte, als sie praktisch gemacht werden konnten, sie als die Zeugnisse der Heiligkeit und Nothwendigkeit der Tugend anführte. Für den Willen der Gottheit hegte er hohe Ehrfurcht; die Erfüllung desselben hielt er für unumgänglich nöthig, um ihre Gnade zu erlangen. Da die Götter aber nur das Gute lieben, unsre Handlungen alle ihnen aber bekannt sind, so müssen wir, die wir so unter ihren Augen wandeln, eifrig der Tugend leben. Damit war ihm die Bemühung verbunden, der Gottheit selbst, so weit es nur möglich ist, ähnlich zu werden; die gröfste Gottesähnlichkeit sezte er aber darin, dafs wir gleich den Göttern, am wenigsten bedürfen. (*Xen. Mem.* I. 6. 10.) Das einzige wahre und bleibende Gut, das auch über dieses Leben hinausreicht, war ihm dann Gehorsam gegen den Willen und die Befehle der Gottheit, das Bestreben ihr zu gefallen, stets besser und vollkommner zu werden; eben dies aber auch

das einzige Mittel sich von allen Uebeln loszumachen. Uebel und Laster, Tugend und Glükseligkeit waren ihm eng verbunden und dieses schöne Band erschien ihm damals desto unauflöslicher, je mehr es die Sophisten vor ihm durch ihre sinnliche Moral und ihre praktischen Zweifel gegen Tugend zu trennen gesucht hatten. So sezte er auch das öffentliche und das Privatwohl in einen unzertrennlichen Zusammenhang und bewies zugleich zuerst, daſs allein Tugend wahre Weisheit, und Laster Thorheit oder Wahnsinn sey. Weise nannte er nur diejenigen, welche das Gute und Böse erkennen und darnach handeln, und Unweise diejenigen, die entweder nicht nach ihrer richtigen Einsicht handeln oder dazu selbst des Wissens ermangeln.

Fragen wir, ob Sokrates einen reinen, philosophisch bestimmten Begrif der Tugend aufstellte, so müssen wir es abläugnen. Sein lebendiges Gefühl leitete ihn auch hier allein. Er erklärte sie als die Fertigkeit, nicht nur das Schöne und Gute im Gefühl und Erkenntniſs aufzunehmen, sondern auch dasselbe auszuüben, oder als ein Bemühen, sich selbst und Andere glüklich machen, und keinem, selbst nicht den Feinden, zu schaden. So hing das Wesen der Tugend mit Vervollkommnung und Glükseligkeit genau zusammen, und sie lag in einer Gesundheit und Harmonie der Seele oder in Schönheit. Daher ist alles Edle zugleich schön, ist lobenswürdig, ist nüzlich; denn das Urtheil über Schönheit beruhte bei Sokrates ganz auf Brauchbarkeit.

Einen vollendeten Tugendhaften, gleichsam das Ideal eines Tugendhaften faſste er unter dem Aus-

druk καλός τε κἀγαθὸς auf. Das war ihm eine ehrwürdige Benennung, σεμνόν ὄνομα. Ihn verdiente aber nur der, welcher die Haupttugenden, in die Sokrates die Tugend theilte, besizze. Dieses waren ihm aber Mässigkeit, welche Xenophon ἐγκράτεια, und Platon immer σωφροσύνη nennt — welche er dann als die Schuzgöttin der persönlichen Glükseligkeit betrachtete; Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), aus welcher er das öffentliche Wohl ableitete; Tapferkeit (ἀνδρεία). Auf die weise Mässigung kehrt er in allen seinen Behauptungen zurük und sie ist der Grund aller Tugenden.

In der Mässigkeit sah er die Herrschaft und Erhabenheit über alle sinnliche Lust, über alle Leidenschaften, die Körper und Seele verderben. Was Einzelnes in ihr als Bestandtheil enthalten war, gab den Grund für die spätere stoische Apathie her.

Die Gründe, womit Sokrates diese erste Tugend der Mässigkeit unterstüzte und an welche er zugleich andre Vorschriften knüpfte, hatten überzeugende Kraft, und waren so ausgesucht, daſs in den folgenden Zeitaltern ihrem Gewicht kaum etwas hinzugesezt werden konnte. Sie war ihm 1) die einzige wahre Quelle der lebhaftesten Vergnügungen, denn der Genuſs derselben ist dem Mässigen doppelt süſs. 2) Nur bei ihr kann man unbeschränkte Freiheit behaupten, die Freiheit das Beste wählen und thun zu können; denn der Unmässige ist der elendeste Sclave, und aller Macht über sich selbst beraubt. Alle Uebel eines vergangenen durchschwelgten Lebens drücken den Unmässigen mit desto schwerern Fesseln, und die

Folgen werden zu Feinden unser selbst. 3) Aber auch nur durch Mässigkeit und Uebung in Entbehrung sinnlicher Vergnügen und äusserlicher Vortheile kann die Unabhängigkeit von allen sinnlichen Eindrücken und die gehörige Schäzzung wahrer Güter erlangt werden; denn nur das verdient den Namen eines Guts, was wahrhaft nüzlich und brauchbar ist. Dazu fügte er seine Meinungen von Gütern und Uebeln. 4) Die Mässigkeit bewirkt Furchtlosigkeit und standhaften Muth; denn nur der Mässige fürchtet Nichts, da er nicht vom Genusse vergänglicher Güter abhängt. Endlich 5) hat nur der Mässige das süsse Bewufstseyn, immer selbst besser und vollkommner zu werden, und auch seine Freunde vollkommner und glüklicher zu machen. Der Weichling ist von dieser Art Belohnung fern. — An diese Lehren schlofs er Regeln der Erfahrung und Vernunft zur Erreichung dieser Tugend, welche auf das Einzelne sich bezogen.

Die Gerechtigkeit, der zweite Hauptzweig der Tugenden, begrif vorzüglich die Pflichten, welche den Bürger betreffen, und bestand im Gehorsam gegen die Gesezze. Er fafste darunter alle Pflichten gegen andere Menschen. Dabei stellte er aber zugleich seine politischen Grundsäzze auf. — Sokrates behauptete gewifs allgemeingültige göttliche Naturgesezze, welche, ohne erst von einem Staate verordnet zu seyn, ihre Vergeltung immer bei sich führen. Dahin gehörte die Verehrung der Götter und Ehrerbietung aller Art gegen die Aeltern, der Dankbarkeit gegen seine Wohlthäter, Be-

schüzzung der unschuldig Unterdrükten. Undankbarkeit war ihm daher ein Hapttheil der Ungerechtigkeit. — Eben so empfahl er auch Bruderliebe. Brüder haben die Gottheit für einander zu gegenseitiger grosser Unterstüzzung geschaffen, und sie könnten zusammen wirken und sich wechselseitig nüzzen, wenn sie auch noch so weit von einander entfernt seyen. — Auch Feindesliebe war ihm schon angelegen, ohngeachtet sie bei ihm noch nicht ganz rein war. Indem er auch seinen Feinden und Beleidigern zu schaden verbot, so wollte er damit, daſs man sie selbst als solche noch nicht als unvollkommnere, oder zu der Erfüllung ihrer Pflichten unfähige Menschen erkennen solle. Wenn er den für den vollkommensten und lobenswürdigsten Mann hielt, welcher seinen Freunden im Wohlthun und seinen Feinden im Leideszufügen zuvorkäme oder sie darin überträfe, so wollte er dadurch gewiſs nur unzeitiger Nachsicht und Gelindigkeit vorbeugen. Indem er aber das Leidanthun (κακῶς ποιεῖν) gegen Feinde für erlaubt hielt, so hielt er dagegen, daſs das wissentliche Schadenthun (βλάπτειν) dieselben eher verschlimmere und folglich schädlich sey. Auch Feinde sollten nicht unglüklich gemacht werden.

Daraus, daſs Sokrates ein förmliches System nicht aufstellte, ja nicht einmal aufstellen wollte, daraus kann man ihm keinen Vorwurf machen, ja es würde ungerecht seyn, es nur zu fordern. Nicht nur war es jezt noch Zeit, sondern auch nicht einmal der Ort, eine Wissenschaft aufzustellen. Sein Tugendbeispiel war der Beweis für die Vollkommenheit seiner Ansichten in der Sitten-

lehre. Nicht mit finsterm Gewande umkleidete er die Tugend; er führte sie als Menschenbeglückerin vor und richtete das Vertrauen seiner Freunde auf sie.

Wenden wir noch einen überschauenden Blik zurük auf die Verdienste, welche sich Sokrates erwarb, so werden wir Folgende finden, unter denen die mehr negativen voranstehen mögen.

A. Sokrates war und wollte nur seyn Veredler des Gegebenen und Nächsten, d. i. sowohl des Gegenwärtigen als des Vergangenen. Er war es a) für das Gegenwärtige, indem er die falsche Richtung seines Zeitgeistes auf politische Willkühr und auf individuelle Freiheit, die metaphysischen Forschungen auf die Natur und zwar auf die göttliche des Menschen lenkte und mit der Weisheit auf das innigste auch praktische Beherrschung seiner selbst verband; — indem er endlich den vielwissenden und oft afterphilosophischen Egoismus seiner gebildetern Zeitgenossen freimüthig demüthigte.

Er war b) Veredler des Alten und zwar α) des Volksglaubens. Auf die Läuterung des Volksglaubens wirkte er allerdings, ja er verlieh dem mythischen Cultus seiner Zeit erst den Geist der Religion und machte sie zur Religion. Sokrates gab den Griechen erst Religion, die man bis dahin nicht gehört, wenn man auch im Einzelnen ihr gemäß gehandelt und sie sogar geahndet hatte. Allein darauf wirkte er nur zufällig, nicht mit absichtlichen, theoretisch angelegten Plänen, vielmehr nur darum, weil sein Innres ihm dunkel antrieb

und als göttliche Stimme erschien. Sokrates glaubte gewiſs an Götter, aber sein Herz ahndete doch überall nur Einen Gott, d. i. Eine wirkende, handelnde, obgleich unsichtbare Vorsehung, die er ja überhaupt mit unsrer eignen Seele verglich. Er nannte die Gottheit meistens τὸ θεῖον, nicht etwa aus Vorsicht oder aus Gewissenhaftigkeit, sondern aus dunkler Ahndung, daſs selbst die Gottheit minder ein Begrif als ein Thätiges sey. So sagte er, es sey ein Charakter des θεῖον (nicht ein Vorzug der Gottheit — wie Meiners es gibt), Nichts zu bedürfen (*Xen. Mem.* 1, 6.). Daher ersann er auch keine Beweise der Unsterblichkeit, nahm sie aber von der Volksreligion an und sah sie von der Seite an, daſs die im Menschen unsichtbar herrschende Seite göttlicher Natur sey und daſs es eine moralische Vergeltung gebe. Nur auf Eins wandte er seine fast theoretisch bestimmende Vernunft und diese Richtung ist desto merkwürdiger, da sie eben den moralischen Geist in ihm bewährt. Er fand nemlich in der Gottheit nicht etwa blos wie das Volk im Zeus den Verbieter und Rächer mancher bestimmter Anmassungen, sondern den Urheber und Vollstrecker — nicht etwa religiöser und moralischer Begriffe, auch nicht politischer Gesezze, sondern — grade der ungeschriebenen (d. i. durch den Staat promulgirten) moralischen, der ins menschliche Herz geschriebenen Gesezze der Achtung gegen Aeltere (Götter und Aeltern) und der Dankbarkeit gegen Wohlthäter. Von diesen ungeschriebenen Gesezzen sprach er zuerst. (*Xen. Mem. IV.* 4. *Oecon.* 7. 31.) Dies aber sind natürliche Gefühle (Naturgesezze, wie Tennemann sagt); ihnen

ihnen folgen natürliche Strafen. — Man hat den Grundsaz anstössig gefunden, dafs er ein Naturgesez des Willens für das Sittengesez hielt; allein seine Denkart machte es unschädlich. Und hier finden wir eben den Schlüssel zu seiner Läuterung der Religion. Wie er selbst sagte, (*Xen. Mem.* 1, 2, 2. 3.) dafs Alles darauf ankomme, ob die Opfernden gute oder böse Menschen seyen, nicht wie viel sie opfern, so heiligte und verklärte seine Gesinnung auch alles Unheilige. Man könnte ihn sogar den ersten Urheber einer Offenbarung, den ersten, und darum auch noch den reinsten Supernaturalisten nennen. Die θεία μοῖρα oder das Naturgesez, durch welches er die unlehrbare, d. i. über alle sophistische Ueberredung erhabene Tugend dem Menschen eingeflöfst seyn liefs, war doch in dem Menschen und Jeder sollte sie aus sich entweder selbst oder durch Andre herausbilden lassen. Eigentlich also gründete Sokrates sich seine eigene Religion und gründete sie auf seine eigne moralische Natur und ich möchte nicht mit Tennemann (Th. H. S. 69.) sagen, Sokrates habe zulezt die Moral auf Religion gegründet, vielmehr war die Religion, die er hatte, seine religiöse Gesinnung und diese aufs innigste mit seiner Moralischen verknüpft. Treue in seinem Beruf, (in jedem Stande — *Xen. Mem. III.* 9, 15.) Vertrauen und Hofnung zu denen, die das Gröfste geben können (*Xen. Mem. IV.* 4, 17.), Gehorsam gegen die Götter waren ihm Eins.

Sokrates war aber auch Veredler des Alten β) in Hinsicht der Sprache. Wie sein Zeitalter durch

die Sophisten, so erhielt seine Sprache mehr das Gepräge des Selbstgedachten und der Abstraction in den Hauptausdrücken (σοφία, ἀνδρεία, ἐγκράτεια, ἀδικία). Vorzüglich ist die Verbindung des ἀγαθὸν nicht mehr blos mit der ἀνδρεία, sondern auch mit dem καλὸν merkwürdig. Seine Sprache zeichnet sich aus durch den praktischen Geist, den er mit den Vorstellungen verband, durch den Sinn für das Schöne, der sich in ihr verräth, und endlich durch eine edle Liberalität, welche aus ihr spricht. Zartheit und attische Urbanität war in ihr vereint.

B. Dadurch, daſs Sokrates Veredler des Gegebenen und Nächsten war, war er zugleich der Begründer von etwas Bessern, das zugleich sicher war für die Zukunft, weil es angereiht ward an das Vergangene. Eben dadurch, daſs er mit seinem Zeitgeiste und durch ihn wirkte, wirkte er zugleich auf ihn und leitete ihn fort. Und hier erscheint uns zuerst sein individuelles Verdienst, — welches als das wahre sittliche, nicht zufällige Verdienst im Menschen überhaupt immer nur ein freies Richten auf das Handeln mit Unerschütterlichkeit ist. Ueberall blieb das Thun für Sokrates Hauptsache und selbst seine wissenschaftlichen Ausdrücke hatten eine praktische Nebenbedeutung oder Tendenz. Dies war ganz sein Verdienst und ein Verdienst, welches er um sich selbst hat.

Daneben zeigen sich seine Verdienste um Andre. Tennemann (a. a. O. S. 64.) nennt ihn einen Philosophen für die Welt, dem für die Schule entgegengesezt. Man kann ihn also nen-

nen, allein sein grösseres Verdienst blieb doch immer jenes, dass er es nicht blos für die Welt, sondern auch für sich, dass er mit einem Worte praktischer Weiser war. In ihm erblicken wir nemlich theils schon den Entwikler des gesunden Verstandes, der sich in ihm selbst *in concreto* vorfand; es war ihm gewiss, dass dieser gesunde Menschenverstand unbedingt Recht habe, und dass alles Philosophiren nur darauf ausgehe, ihn in der Lauterkeit seiner Ansprüche zum Bewusstseyn zu bringen. Theils aber war er auch, wie schon gesagt worden ist, erster, wahrer Lehrer und Erzieher.

Man soll und man darf zur Ehre der Menschheit glauben, dass es mehrere Sokrates im Handeln gab, nur nicht zugleich in dieser Lehrart, um vom Subjectiven im Menschen und so ohne Anmassung für ein eignes System auszugehen, und eben dadurch desto tiefer auf Gebildete und Ungebildete und zugleich auf mehr als eine Generation zu wirken. Dies aber führt zu dem noch weitergreifenden, obgleich nur mittelbaren Verdienst des Sokrates, nemlich die gradere, stärkere und entschiedenere praktische Richtung, die er dem einmal erwachten menschlichen Forschungsgeiste überhaupt auf das Handeln, auf das feinste Wirken gab. Indem er dies bewirkte, gewährte er zugleich dem einzigen und ächten philosophischen Geiste eine frische, gesunde Nahrung (entgegengesezt der sophistischen Leerheit), einen Sinn für Natur, für das Göttliche im Menschen, für die Gründe und Gesezze des sittlichen Verhaltens, endlich für das höchste Gut des Ganzen.

Sokratiker.

Aus der Achtung des Sokrates gegen jeden einzelnen Menschen und aus dieser Rüksicht auf seine subjective Denkart erklärt sich das eigene Phänomen, daſs alle seine Schüler ihre Individualität, d. i. nicht ihre alten Sünden oder Fehlschlüsse, sondern ihre freie Richtung auf das Wahre und Schöne behielten, und daſs aus ihnen mehrere entgegengesezte und sogar von ihm selbst abweichende Denkarten hervorgingen.

Die sogenannten Sokratiker waren zwar des Sokrates Freunde, doch nicht dessen Nachsprecher. Die Verschiedenheit der Denkarten aber war nicht allein aus dem allgemeinen Grunde der verschiedenen Anlagen und des verschiednen Grades des Interesses hervorgegangen; auch in der Zeit und dem Lehrer selbst lagen dazu Gründe. Daſs Sokrates selbst keine Schriften hinterlieſs, klärt hier nichts auf. Auch läſst sich nicht sagen, daſs jene Folge ohne seine Absicht und Schuld herbeigeführt worden sey. Sein Streben ging allein auf Erhöhung des praktischen Interesse für Sittlichkeit, auf Bildung des Menschen zum guten Bürger, auf Belehrung von wahrer Glükseligkeit, keineswegs aber auf Stiftung einer Schule von blossen Nachsprechern oder gar einer Gesellschaft, in deren Händen allein seine auf praktischen Gebrauch berechnete Philosophie ruhen sollte. Zurechnung findet da nicht statt, wo seinen Absichten eine falsche Wendung gegeben wurde, und wo noch überdies mehrere denkende Köpfe da waren, welche seinem System treu

blieben; aber wohl konnte die von ihm gewählte Lehrart Veranlassung zu Abweichungen werden. Er trug nie im Zusammenhange ein System vor, und richtete sich in der Wahl des Gegenstandes, wie in den die Wahrheit unterstüzzenden Gründen ganz nach dem Manne, den er vor sich hatte. Die durch seinen Umgang mit Menschen aller Art bewirkte Mannigfaltigkeit und Vielförmigkeit seiner Beobachtungen und darauf gegründeter Grundsäzze gab seinem Vortrage eine so angenehme Fülle, daſs denen, die ihn benuzten, kaum Alles behaltbar war, indeſs sie das, was ihren Gefühlen und Begierden minder schmeichelte, absichtlich zu unterdrücken suchen mochten. Viele wollten ihn wohl nicht fassen, wenn sie auch gekonnt hätten. Wie leicht aber war da Miſsverstand oder eine den übrigen Lieblingsmeinungen angepaſste Deutung möglich. Wie leicht konnte er auch durch die oft seine Ueberzeugung mit einem scharfen Blik zu errathende und wie es schien, verhelende Lehrart, Ironie und Induction, so wie durch seine oft vorgegebene Unwissenheit, Veranlassung dazu werden! — Ein Grund für die Absonderung lag vielleicht auch in den mit dem Wissen wachsenden Ehrgeize und in der mit der Sittenverfeinerung gleichen Schritt haltenden Entfernung vom Natürlichen, Einfachen, Erfahrungsmässigen.

Man kann alle Zuhörer oder Schüler des Sokrates in drei verschiedne Classen theilen: 1) in solche, die seine Lehren am meisten zu ihrer eignen Belehrung benuzten und blos im praktischen Leben ausdrükten — wie gewissermassen Alkibi-

ades; — 2) in solche, welche seine Lehren auch schriftlich aufzeichneten und so Andre unmittelbar unterrichteten — wie Xenophon, Aeschines, Kebes. Auch können wir zu den treuen Sokratikern noch den Tragiker Euripides rechnen (der vielleicht gar auch philosophische Schriften schrieb: *vid. Fabric.*). Er des Sokrates Zeitgenoss und Freund ist überreich an moralischen Betrachtungen und Gemeinsäzzen. 3) In solche, welche seine Lehren mündlich und schriftlich vortrugen. So die meisten nach Platon.

Diejenigen, welche zur ersten Classe gehörten, erlaubten sich wenige und sehr unbeträchtliche Abweichungen; dagegen blieb nun die dritte Classe, da sie Sokrates Ideen auf eine weit mannichfaltigere Art und nach verschiednen Zwecken entwickelte, dem Lehrbegrif des Lehrers am wenigsten treu. Doch kann man hier wieder die Grade unterscheiden: Einige blieben den Grundsäzzen des Sokrates meist treu — (Platon); — Andre übertrieben, verfälschten sie, machten sie einseitig — (Antisthenes); — noch andre verunstalteten, verdarben oder verliessen sie gänzlich — (Aristippos, Euklides von Megara, Phädon, Menedemos).

Kyniker.

Antisthenes.

Antisthenes, über welchen die Zeitbestimmung sehr unbestimmt ist, der aber gewiss um 410

v. Ch. blühte, war ein geborner Athener, obgleich nicht Bürger von Athen, da er eine Thracierin zur Mutter hatte, was ihm zu wizzigen Einfällen Anlafs gab. Zuerst hatte er den Redner Gorgias gehört, von dem er auch den rhetorischen Schwung in seine Schriften übertrug; dann wendete er sich zu Sokrates und ward einer von dessen treuesten Schülern. Seine Schule, die er nach Sokrates Tode gründete, konnte nicht weitumfassend, gleich Anderen werden, da er seinen Zuhörern zu strenge Forderungen auflegte. Sein Charakter, unter Armuth aufgebildet, trug eine melancholische Stimmung an sich, war aber doch mit spottender Laune verbunden. Schon aus einer sophistischen Eitelkeit übertrieb Antisthenes die sokratische Strenge gegen sich selbst, so wie die erhabene Denkungsart seines Lehrers ihn leicht zu dem Enthusiasmus führen konnte, der eine überspannte Lebensweise bis zum Lächerlichen trieb. Seine bittere Freimüthigkeit gab ihm den Namen des Kynikers.

Mag nun auch Antisthenes bei der Strenge gegen sich selbst Eitelkeit verrathen haben, die Sokrates ihm vorwarf, so war doch schon die freie Wahl, verbunden mit der rüksichtlosen Strenge in seinen Angriffen auf die Thorheiten Andrer gewifs nicht der Antheil eines gemeinen Menschen; daher ihm Tennemann mehr herabsezt als der Stifter des Kynismus es noch verdiente. Wenn er diejenigen seiner Schüler, welche sich nicht in seine Lebensweise fügen wollten, ausstiefs, so konnte darin eine Prüfung liegen, weil er voraussezte, dafs zur Tugend Enthusiasmus und zu seinem System

grosse Ueberwindung nöthig sey. Ueberdem liegt die Lebensart nicht nothwendig in seinem Systeme begründet, vielmehr ist seine Lebensart mehr der Hohlspiegel, der die Lebensart der Sophisten carricaturmässig persifliren sollte. Für uns fallen ohnehin manche Härten weg, die etwa an seiner Erziehung hafteten, und wir sehen auf das minder Zufällige, auf den Geist, der aus ihm wirkte.

Wie Antisthenes in den neusten Darstellungen einseitig und hart — mehr nach den delicatern Begriffen unsers Zeitalters — beurtheilt worden ist, so wird darin auch die auffallende Erscheinung des Kynismus, der sich so lange Jahrhunderte hindurch erhalten konnte, nicht befriedigend nach seiner Veranlassung aufgeklärt. Der Grund lag theils in dem wunderbaren Zusammentreffen zweier Individuen, des Sokrates und des Antisthenes, theils in dem höchst luxuriösen Geiste des Zeitalters, der mit humaner Abglättung der Sitten verbunden war. Sokrates fand durch seine freie, willkührliche Armuth und sein absichtliches Streben nach Unabhängigkeit in Antisthenes eine solche Empfänglichkeit für diesen Funken von Seelengrösse, dafs er sie bis zur Begeisterung durchführte und zwar — was merkwürdig ist — ohne die finstere Miene der Fakirs und ohne eine finstere Religion. Mit heiterm Spotte und vielem Scharfsinne blikte er tief in die Mängel seiner Zeit und Cicero mag Recht haben, wenn er ihn minder als wissenschaftlich ausgebildeten Mann und mehr als scharfsinnigen Menschenbeobachter betrachtet. Wirklich erklärte er alle wissenschaftlichen Kenntnisse für un-

nüz und zweklos und ging also noch weiter als Sokrates. Aber auch hierin liegt ein Keim des Monachismus.

Seine Freimüthigkeit darf nicht befremden. Mit der heitersten Laune, dem schnellsten und lebhaftesten Wiz und überraschenden Scharfsinn suchten er und seine Schüler die Thoren seiner Zeit zu beschämen, und ungestrafte Lasterhafte blos zu stellen. Auch kündigten sie sich als eine Geissel der Thorheit und des Lasters, als Männer voll Eifer für strenge Sitten, als Aufseher ihrer Nebenmenschen an, und war das attische Salz das durchdringendste, so das kynische das beissendste.

Um die Kyniker und ihre Philosophie richtig und billig zu beurtheilen, so muſs man durchaus die ersten Kyniker von ihren spätern ausgearteten Nachfolgern unterscheiden, und dann nicht manche Uebertreibungen in ihrer Lebensart dem Grunde ihres moralischen Systems zurechnen. Die frühesten ächten Kyniker waren nicht gemeine Menschen und schon von dem ersten kühnen Unternehmer dieses eignen Ganges sagt Xenophon selbst, daſs er eben so angenehmer als enthaltsamer Mann war; ja der Tadler aller übrigen Sokratiker, Theopompos, hebt grade diesen heraus und schreibt ihm fast unwiderstehlichen Scharfsinn zu.

Antisthenes hatte mit Sokrates im Ganzen gleiche Absichten und gleiche Grundsäzse, nur daſs er zur Erreichung jener andre Mittel wählte, so wie diese bisweilen übertrieb. Wie sein Lehrer verwarf er alle speculative Erkenntniſs, aber da-

bei mehr als Sokrates, selbst Physik, Logik, Mathematik, hielt selbst das Lesen von Schriften für entbehrlich, und nahm nur denjenigen Theil der Philosophie aus, der den Menschen glüklich seyn lehre.

Dahin rechnete er auch die Lehre vom Daseyn Gottes, und stimmte hier ganz mit Sokrates überein, daſs es einen einzigen Schöpfer der Welt gebe, — sezte auch, wohl nach seiner Gewohnheit deutlicher und unverholen, hinzu, wenn es auch gleich viele Volksgötter gebe. Die Natur-Gottheit sey nur Eine. Daſs diese Aeusserung grade bei Antisthenes ungeahndet blieb, konnte seine Ursache entweder noch in dem Gefühl des an Sokrates verschuldeten Unrechts und vermehrter Duldsamkeit, oder in der Art, wie Antisthenes in seiner schon mehr abgezogenen Schule der Behauptung das Anstössige zu benehmen wuſste, haben. Von jenem einzigen Gott sagte Antisthenes weiter, daſs er keinem Dinge gleiche und daher auch bei so unermeſslicher Vortreflichkeit aus keinem Bilde erkannt werden könne. Seine weitern Erklärungen hierüber fehlen uns.

Was Platon erwähnt, daſs Antisthenes darüber geschrieben habe: Man kann nicht widersprechen, scheinen Säzze aus der Schule des Gorgias oder Andrer gewesen zu seyn, und den Sinn gehabt zu haben, daſs man nur durch Vergleichung Bestimmungen von einem Dinge liefern kann, ohne über sein Wesen zu entscheiden.

Antisthenes war es, der aus Sokrates Unterhaltungen ein neues Moralsystem zog und die

Tugend (grade im Gegensaz gegen Aristippos) in der Bedürfnifslosigkeit suchte. Fälschlich würde er daher Eudämonist genannt werden. Vielmehr zog er die rein moralische Seite aus sokratischer Philosophie hervor und verfolgte sie mit noch mehr Strenge, während sich Arisitppos ausschliessend für die eudämonistischen Lehren, jedoch mehr durch Umstände als durch Grundsäzze dazu bestimmt, interessirte.

Der Hauptcharakter seiner Moral verräth sich durch einen hohen Sinn für Unabhängigkeit, theils von Bedürfnissen (Einschränkung der Neigungen), theils vom Schiksale (θεῶν ἴδιον εἶναι, μηδενὸς δεῖσθαι — τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν) und durch einen Sinn für Bedürfnifslosigkeit und Selbstständigkeit. Jene Freiheit und Unabhängigkeit war ihm das höchste Gut.

Sein Hauptgrundsaz lag in dem: κατ' ἀρετὴν ζῆν d. h. nicht sowohl nach dem Moralgesez, als der lehrbaren Tugend (im Gegensaz der blos sinnlichen Bedürfnisse und der conventionellen Einrichtungen) gemäfs leben, mithin in Einfalt, ja göttlich leben (*Diog. VI.* 104.). Daher sagt er ausdrüklich (*Diog. VI.* 11.): der Weise lebe nach dem Gesezze der Tugend, nicht aber nach den positiven Gesezzen des Staats. Tugend sezte er als einziges Ziel des Mannes, der gesund und stark ist, fest; Kinder und Weiber allein bedürfen mehr.

Genügsamkeit war ihm das Mittel zur Unabhängigkeit, das ist, zur Entsagung aller Zwanggesezze der Conveniens, aller Thorheiten der bürgerlichen

Gesellschaft und der Verhältnisse des Geschäftslebens. Sie gewährt die höchsten Vortheile; denn ausser dem, dafs sie freier und begierdenlos macht, so befördert sie auch Gemüthsruhe; denn durch sie werden wir auf harte Schickungen vorbereitet und an sie gewöhnt.

Im Antisthenes erblicken wir gleichsam eine Rükkehr zum Naturzustand und ein Vorbild mancher Neueren, die sich für ihre Philosophie einen Helden erlesen, wie Antisthenes den Herakles. Hier aber erschien der erste Stoicismus und dessen Stifter als der erste Rousseau.

Diogenes von Sinope (geb. 414. v. Chr. gest. 430.).

Diogenes von Sinope in Paphlagonien, der Sohn eines Geldwechslers, ward schon früh in die seltsamsten Schiksale verwickelt, wohin auch seines Vaters Verbannung gehört. Bei diesen Schiksalen und dadurch, dafs er sich vor den gewöhnlichen Menschen auszeichnete, konnte es leicht geschehen, dafs von ihm eine Menge Fabeln erzählt wurden, und er das Spiel guter und böser Gerüchte wurde. Daher erzählen die Schriftsteller beim Diogenes von Laerte von dem Sonderling nicht nur Ungereimtheiten, sondern auch Laster, indefs Epiktetos und Seneca ihn als das vollkommenste Muster kynischer Tugenden schildern. Kann er nun nicht ein Thor und Weiser, ein Biedermann und ein Bösewicht zugleich gewesen seyn, so ist nur möglich,

dafs Dichtungen eingemischt sind. Seine strenge Sittenlehre aber läfst weiter schliessen, dafs entweder müssige Wizlinge hier ihren Gegenstand suchten, oder dafs beleidigte Thoren seinen Tadel durch Verläumdungen schwächen wollten. Mögen dann auch seine Sitten noch härter und ungenirter gewesen seyn, als die seines Lehrers Antisthenes, so zeigt schon die öftere Verwechselung, dafs dieser Widerspruch aus einem erdichteten Grunde stamme. So streitet sein Umgang mit der Lais wider alle Zeitrechnung; so ist es unreimbar mit seinen Grundsäzzen, dafs er unnatürliche Laster sorgfältig entschuldigt habe, da er darin eben nicht von der Gewohnheit seines verdorbenen Zeitalters sehr abgewichen seyn würde.

Diogenes hatte eigentlich weder Vaterland noch Eigenthum, und er pflegte sich mit einem von den Furien Vertriebenen zu vergleichen; rühmte aber doch zugleich von sich selbst, dafs er dem Könige der Perser nichts an Glükseligkeit nachgebe. Standhaft ertrug er die härtesten Schiksale, und nie verliefs ihn die ihm eigne sanftere Gemüthsart. Eben so war er stets sich ganz selbst genug, ohne Bedienung, ja selbst ohne Haus. Seine Wohnung in einem Fasse, das er in müssigen Stunden auch wohl fortlaufen liefs, wird nicht ganz Fabel seyn, wenn auch nicht zu glauben ist, dafs er darin lebte.

Sein Charakter war, nach Arrians Schilderung, stets heiter und frei; weder mit der Gottheit noch mit Menschen unzufrieden, fürchtete er Niemanden, auch die nicht, welche Andre zu fürchten und zu bewundern pflegen. Er verband mit

einnehmender Sanftheit den leichtesten und durchdringendsten Wiz, so daſs er unter den alten Weltweisen nicht nur als derjenige gilt, welcher an glüklichen Einfällen reich war, sondern der auch am meisten die Kunst verstand, in Scherze Moral einzukleiden.

Er tadelte die Philosophen, welche sich um die Erscheinungen des Himmels bekümmerten, und der Erde vergässen. So läſst es sich auch erwarten, daſs er sich weniger den speculativen Untersuchungen über die Seele gewidmet haben werde, und es ist unbegreiflich, wie Neuere (Adelung) ihm die Meinung beilegen konnten, daſs die Seelen der Thiere aus Aether bestehen, mit Vernunft versehen seyen, jedoch wegen der Dicke ihrer Säfte weder Bewuſstseyn, noch Empfindung haben. Der einzige Plutarchos bestimmt nicht einmal, ob hier dieser oder ein andrer Diogenes gemeint sey. — Diogenes von Sinope grif selbst geheiligte Vorurtheile der Griechen an, und verlachte Traumdeuter und Wahrsager. Eben so wenig schonte er derer, welche den Göttern opferten wegen der Erhaltung ihrer Gesundheit, selbst aber an den Opferfesten ihre Gesundheit durch Unmässigkeit vernichteten. Diesen Spott über den herrschenden Aberglauben deutete man falsch, wenn man ihn allein aus dem Drange des Wizlings herleitete, der einem lustigen Einfall Luft machen wollte.

Diogenes führte die Grundsäzze seines Lehrers Antisthenes noch weiter und zu manchen abentheuerlichen Folgerungen fort. Er schloſs: wenn die schändlichen Bedürfnisse nicht natürlich noth-

wendig sind, so sind alle natürliche nothwendige Bedürfnisse auch nicht schändlich. Die künstlichen Bedürfnisse achtete er allein für überflüssig und alle natürlichen zu jeder öffentlichen Befriedigung geeignet. Hierbei aber zeigte sich die eigne Richtung, welche die einseitige Uebertreibung naturgemässer Forderungen gegen den Schönheitssinn in Schuz nimmt, für welchen Sokrates noch so sehr sprach. Nicht das Leben selbst hielt Diogenes für ein Uebel, sondern nur das böse Leben (κακῶς ζῆν).

Diogenes erhielt mehr Schüler, als man von dem Abschreckenden seiner Lebensweise und der allgemeinen Weichlichkeit seiner sittenloser Zeitgenossen hätte erwarten sollen. Allein es darf nicht vergessen werden, daſs Diogenes bei einer guten äussern Gestalt im gesellschaftlichen Umgange viel Einnehmendes und Anschmiegendes hatte: seine Heiterkeit, Genügsamkeit muſste man bewundern. Diogenes erwarb sich so nicht blos Anhänger aus der niedern Classe, wohin Monimos von Syrakus gehörte, sondern auch manche Staatsmänner, wohin der edle Phokion zu rechnen. Von jenem Monimos ist bekannt, daſs er lehrte, Alles sey nur leere Einbildung, daher ihn Sextus (VII. p. 146. 221.) unter die zählt, welche das Kriterium der Wahrheit aufgehoben. Vorzüglich zeichneten sich unter den Nachahmern Onesikritos, der berühmte Begleiter und Geschichtschreiber Alexanders, und Krates von Theben (330. v. Chr.), aus. Diesem öfneten Beredsamkeit und angenehmer Wiz den Zutritt zu den besten Gesellschaften. Als Schriftsteller verglich man ihn mit dem Platon, und mehrere schöne

Bruchstücke bei Diogenes und Julianus bestätigen diese Vergleichung. Seine Tugend schildern uns die Geschichtschreiber als ausdauernd und erhaben. Der Weise bedarf nur wenig, sagte auch er. Die Reize der sinnlichen Liebe, glaubte er, würden nie durch Hunger, wohl aber durch die Zeit gedämpft. Dieser Krates, der die Welt für sein Vaterland erklärte, war Lehrer des Zenon.

Nach Krates dauerte der Kynismus ununterbrochen fort, und man hielt sich meistens an das Aeussere. In Italien und unter den römischen Kaisern kam eine Verbindung mit dem Epikureismus, wo er Hohn gegen allen Anstand ward, und nur durch diese Beimischung erst zum waren Sanscülottismus ausartete, zu Stande. In seltsamen Albernheiten und einer schmuzigen Lebensart wurden die Kyniker lächerlich und sanken fast zum Pöbel herab. Dem Gründer des Ordens ähnlicher, blieben noch Musonius und Demetrius unter Nero, Oenomaus unter Hadrianus und Demonax in Athen. — Da der Kynismus zu Vieles von dem Menschen verlangte, konnte er unter den Griechen nicht lange ausdauern, sondern nur wenige Freunde finden und durch hinzugekommene religiöse Schwärmerei in Italien wieder aufkommen.

Aus der sokratischen Philosophie hervorgegangen, hatte die Kynische auch anfangs gleichen Geist; auch ihr war in der Sittenlehre Glükseligkeit der Hauptzwek, auch ihr lag ein eigennüzziges Streben zum Grunde, da Ehrgeiz nicht bei ihr im Spiele seyn konnte, vielmehr eine Vernachlässigung seiner selbst, wie sie sie lehrte, in dem üppigen Athen eher

Ver-

Verachtung erndten mufste. Es war ein Verdienst der frühern Kyniker, dafs sie sich mit gleichem Muthe dem Strome entgegensezten und nirgends der Laster schonten. Was sie vorgearbeitet hatten, verfeinerten die sich nach ihnen bildenden Stoiker und pafsten ihre Philosophie mehr dem herrschenden Geschmak an. Wenn selbst die Epikureer auf das Urtheil der Welt noch Rüksicht nahmen, so bekümmerten sich die alten Kyniker in ihrer Lebensweise nicht darum. Die stoische Philosophie aber konnte, da sie auf abstracten Grundsäzzen beruhte, keineswegs die allgemeine Wirkung hervorbringen als die Kynische. Und dies war eine ihrer bemerkungswerthen Seiten, ihre Popularität. Sie mufste mehr als irgend ein dogmatischer Vortrag abstracter Lehren, durch strenge und zugleich auffallende Handlungen auf den grossen Haufen des Volks einwirken, eben so wie das Mönchsthum zu einer andern Zeit. Dies wäre also in der That die nächste praktische Richtung und Folge gewesen, welche der Sokratismus bewirkte.

Kyrenaiker oder Hädoniker.

Aristippos.

Aristippos aus Kyrene (also in der Nachbarschaft von Aegypten), im heissen Afrika, unter sinnlichem Reichthum nicht vor Ol. 80. geboren und erzogen, ward Gründer der zweiten sokratischen Schule, der Kyrenaischen, vielleicht aus Verachtung so benannt, wie man ihr vermuthlich aus eben dem

Grunde von ihrem moralischen System den Namen der Hädoniker gab. — Sey es nun, daſs er bereits in seinem Vaterlande mit dem Ruhme des Sokrates bekannt wurde, oder daſs er von seinem Vater, einem wahrscheinlich auch reichen Manne, der ihn daher früh zur Ueppigkeit stimmen konnte, nach Griechenland geschikt wurde, die olympischen Spiele zu sehen, und daſs er da erst durch die Erzählung des Isomachos begierig nach den Ursachen des grossen Ruhmes und der allgemeinen Bewunderung des Sokrates wurde: so bewog ihm dies nach Athen zu gehen, um aus der Quelle selbst zu schöpfen, angeregt durch das Gefühl eigner Kräfte. Bald trat er selbst als Lehrer auf und in Vielem das Gegenspiel der sokratischen Schüler, namentlich des Antisthenes, dem er schon durch seine äussere Lage entgegenstand. In seinem Vaterlande schon früh zur Sinnlichkeit gezogen, konnte er der lauten Stimme des Sokrates nicht Gehör geben, wenn er sich auch vorzüglich der praktischen Philosophie widmete. Er wählte dabei das Leichtere, war schon auf seinen Reisen zu sehr Weltmann geworden, und dachte so nur auf eine Methode, wie er ohne Nachtheil der feinern Sinnlichkeit leben könnte. Er folgte dem Strome, und verschlimmerte nur noch mehr, statt zu verbessern. Man sagt aber wohl nicht zu viel, daſs er selbst aus Sokrates Unterricht, wo nicht Veranlassung, doch eine Entschuldigung hernahm, sein Benehmen zu rechtfertigen. Zuerst lehrte dieser selbst die Kunst mit Menschen aller Art umzugehen, sie mit einer übrigens ihr Bestes bezweckenden Schlauheit zu behandeln. Sodann weiſs man, daſs Sokrates immer vorzüglich den Ver-

stand seiner Schüler zur Erkenntniſs der Wahrheit geschikt zu machen gesucht habe, und herrschende Vorurtheile oft nur indirect angrif. Um Sokrates Unzufriedenheit auszuweichen, begab er sich nach Aegina, wo er eine Zeitlang die Philosophie lehrte, sich aber den Spott aller ächten Sokratiker noch mehr zuzog. Dann ging er an den Hof des jüngern Dionysios nach Syrakus, wo er an den ausgesuchtesten Vergnügungen der Sinnlichkeit, besonders der Speisen, Theil nahm, wie es ein reisender Weltmann wohl konnte. Noch vor dem Fall des Tyrannen kehrte er nach Athen zurük, und lehrte da Philosophie, jedoch nicht mit dem Beifall, den man von dem herrschenden Hange zur Schwelgerei dort hätte erwarten sollen. Vielleicht waren seine Lehren für das verfeinerte Zeitalter zu grobsinnlich, vielleicht lag in ihnen ein zu grosser Contrast gegen andre geachtete Sittenlehrer.

War Antisthenes ein Tyrannenfeind, so lebte Aristippos eine Zeitlang am Hofe, so wie Beide in der Lebensart sich ganz entgegengesezt zeigten. Darin allein stimmen sie überein, daſs Beide Sokratiker waren. Beide spotteten über abstractes Wissen; Beide suchten den Weg zur wahren Glükseligkeit, nur daſs Aristippos den Eudämonismus besonders hervorzog, weit höher hob und verfeinerte.

Aristippos Grundsäzze werden bei den Alten, wie schon Andre bemerkt haben, nicht immer von denen seiner Schüler gehörig unterschieden, so daſs man nicht durchaus sicher ist, ob seine eigenthümlichen Gedanken sich unvermischt erhalten haben. Aristippos blieb darin dem Sokrates treu, daſs er

vorzüglich nur Sittenlehre für Philosophie, und Glükseligkeit für ihren Zwek erklärte, welche mehr auf eignes als fremdes Wohl, und mehr auf körperliches Vergnügen als auf geistiges Interesse berechnet sey. Zwar war seine Hauptmaxime nichts weniger als sinnlich, wohl aber klug: Mässigung in Allem oder Lebensgenuſs mit Selbstbeherrschung. Auf diese seltne Kunst arbeiteten die Sophisten nur von fern hin (mit denen er auch das gemein hatte, daſs er wie sie Vorträge um Geld hielt). Seine Moralphilosophie behandelte die Lehre von den Gütern und Uebeln, dann von den Empfindungen und Leidenschaften, und von den Handlungen, — was unmittelbar zur Moral gehörte. Dann sprach sie auch von den Ursachen, worunter er wahrscheinlich nur einige Betrachtungen über Religion und Tod vortrug. Aristippos verwarf übrigens alle Endursachen, weil sich aus ihnen nichts demonstriren lasse (*Arist. Met. II*, 2.).

Was uns von den Grundsäzzen der Kyrenaiker über diese Gegenstände aufbehalten worden ist, sind einzelne Fragmente. Die Lehre von den Empfindungen aber scheint gleichsam den metaphysischen Theil des Systems ausgemacht zu haben und von ihr ist auszugehen.

Aristippos und seine Schüler hielten die Empfindungen für die einzigen Kriterien oder Regeln der Wahrheit und des Irrthums, wie für die Grundlagen unsrer wahren Erkenntniſs. Diese unsre Empfindungen sind allein untrüglich; obgleich auch wir nicht im Stande sind, das Wesen oder die Eigenschaften der Gegenstände zu erkennen.

Nur der innre Sinn stellt also das Wahre vor, nicht der Aeussere. In Ansehung unsrer Empfindungen irren wir auch nicht; nur das Wesen der Dinge und die Ursachen der Empfindungen bleiben uns unbekannt. Die Empfindungen beweisen nur sich und ihr Daseyn; auch erhält Jeder ganz eigenthümliche Eindrücke.

Die Empfindungen waren ihnen ferner die Kriterien über Güter und Uebel, über Glükseligkeit und Elend. Nach den innern Empfindungen läſst sich auch allein von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Dinge urtheilen. Unsre Empfindungen sind angenehm, oder unangenehm oder gleichgültig. Der Zustand gleichgültiger Empfindungen ist der, in dem man weder Vergnügen, noch Schmerzen wahrnimmt, da Abwesenheit von Schmerz eben so wenig Vergnügen, als Abwesenheit von Vergnügen Schmerz verschaft. Das einzige und höchste Gut ist gegenwärtiges Vergnügen, so wie das einzige und höchste Uebel gegenwärtiger Schmerz. Das Vergnügen bleibt immer ein Gut, und wie Hippobotos beim Diogenes den Aristippos sagen läſst, selbst dann, wenn es aus schändlichen Gegenständen oder Handlungen entsteht. Weder vergangene noch künftige Vergnügen können für wirkliche Vergnügungen gehalten werden. Nur gegenwärtige sanfte Rührungen und Bewegungen unsrer Natur verdienen allein den Namen von Vergnügen und sind auch allein um ihrer selbst willen wünschenswerth. Die Vergnügungen sind aber von dreierlei Art, entweder des Körpers, oder der Seele, wohin die

Freuden über unsre eigne oder über unsers Vaterlandes Wohlfahrt gehören, oder gemischte, wie bei Trauerspielen. Unter diesen werden die Vergnügungen der Seele von denen des Körpers übertroffen. Da das, was angenehme Empfindungen erzeugt, gut ist, so mufs man die körperlichen Vergnügen begehren und den körperlichen Schmerz verabscheuen: dieses aber doch so, dafs das glükselige Leben das meiste Vergnügen und den wenigsten Schmerz in sich fafst. Hieraus scheint nun weiter zu folgen, dafs man einige Vergnügen nicht begehren müsse, wenn sie uns entweder an dem Genusse grösserer Vergnügen hindern, oder grössern Schmerz nach sich ziehen; und dafs man einige Schmerzen eben darum nicht vermeiden müsse, weil sie wohl grössere Schmerzen hindern, oder grössere Vergnügen nicht ohne sie genossen werden können. Diese Folgen aber würde Aristippos nicht aus jenen von ihm behaupteten Säzzen gezogen haben, und sie haben läugnen müssen, wenn es wahr ist, was Diogenes II. 87. sagt, dafs er auch behauptet habe: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι, was aber Meiners mit Recht für nicht aristippisch, sondern epikureisch erklärte.

Aristippos hielt es selbst für schwer, Vergnügungen immer so an Vergnügungen zu knüpfen, dafs daraus eine ununterbrochene Glükseligkeit entstehen könne. Die Empfindungen der Traurigkeit und der Furcht vor künftigen Uebeln sind von der thierischen Natur unzertrennlich, und ihnen ist der Weise wie der Thor ausgesezt. Daher ist die Klugheit stets nothwendig. Der Weise ist von den Schrek-

ken des Todes und Aberglaubens fern und wird nicht von unvernünftigen Leidenschaften überwältigt. Furcht und Schmerz kennt er nicht, denn dies ist Sache der Natur.

Alles in diesem Systeme haucht Vergnügen, räth Genuſs des Gegenwärtigen und predigt eine eigennüzzige Klugheit. Betrachtet man es blos von Seiten seiner Consequenz und seines philosophischen Gehalts, so vermiſst man in demselben ein allgemeines sicheres Kennzeichen der Sittlichkeit, da es nach seinen Lehren nicht immer die Empfindung des Vergnügens und des Schmerzes ist, und man gewisse Vergnügungen selbst zu meiden habe. Im aristippischen System ist ferner die Unterordnung der Tugend unter die Glükseligkeit ihre Vernichtung, denn da wurde sie zur Dienerin des körperlichen Wohlseyns herabgewürdigt. Ein Verdienst mag seyn, daſs in die Sittenlehre der Sophisten aus der sokratischen Philosophie etwas mehr Empfehlenderes und Consequenteres hineingebracht wurde: so wie eben in der verderblichen sophistischen Moral die Quelle so vieler Unrichtigkeiten lag. War auch das System unvollständig, so könnte es doch zu einer gewissen Anständigkeit in den Sitten und zur Geselligkeit in dem gewöhnlichen Umgange bei vielen Fällen hinreichen. Dies wäre das Verdienstliche oder Brauchbare in seinem System. Was man oft unter dem Namen der guten und schlechten Seite und Folge von Aristippos Lehren geliefert hat, ist nichts als das Empfehlungswürdige und Tadelhafte in seinem Leben und Charakter. Diese können aber die Stelle von einer Charakteristik seines

Systems nur in so fern vertreten, als sie nothwendige Folgen oder Ursachen desselben wären, was sie ja aber nach dem so oft vorkommenden Widerspruche zwischen Grundsäzzen und Handlungen auch nicht seyn konnten. Nur liesse sich hier noch der Fall denken, daſs Aristippos, dessen Lebensweise doch gewiſs freier und minder gewissenhaft als die der Sokratiker war, diese vielleicht durch eine gewisse Vernunftmässigkeit und Uebereinstimmung mit erdachten Grundsäzzen der Philosophie minder anstössig und gefälliger machen wollte: so daſs sein Betragen ein getreuer Spiegel seiner Meinungen gewesen wäre. Aristippos hatte ganz den Charakter der sanguinischen Sinnlichkeit, daher der Anstrich von Heiterkeit und Leichtigkeit, die selbst in dem Ideengange sichtbar ist, der Leichtsinn und die scheinbare Unbeständigkeit oder das Vermögen, fast alle Formen und doch immer mit einem gewissen Anstand anzunehmen: daher Horatius sehr passend sagt: *omnis Aristippum decuit color et status et res.* Sein Hang zum sinnlichen Vergnügen und Leichtsinn lieſs ihn eben sowohl alle wichtige und mehr beunruhigende Geschäfte, besonders alle Staatsangelegenheiten vermeiden, als auch allen Rechten des Bürgers entsagen. Eben die Neigung zur Veränderlichkeit und eine gewisse Flüchtigkeit machte, daſs ihn auch keine Leidenschaft bis zur Herrschaft einnahm, daſs Kränkungen ihn nie niederbeugen konnten. Sein Streben nach verschiedenen und neuen Arten von Genuſs machte es ihm eben so wenig schwer, manche Unwürdigkeiten zu dulden, als Tyrannen zu schmeicheln. Sein Trieb nach Benuzzung des Gegenwärtigen und möglichst vollkommenen Ge-

brauch der jedesmaligen Umstände erhöhte eben so wohl die Gabe, sich in alle Zeiten und Menschen zu schicken, als sie ihn vor Feindschaften schüzte oder diese von kurzer Dauer seyn liefs. Es konnte eben so wenig fehlen, dafs das Moralsystem des Aristippos von dem Charakter des Erfinders einen Anstrich von Vielseitigkeit und Unbeständigkeit und seine Logik eine Art von Zweifelgeist erhielt, als dafs seine Schüler das Anstössige darin zu mildern suchen oder das Unbestimmte nach ihrem Gefallen deuten und misbrauchen würden.

Die Nachfolger des Aristippos wichen in verschiednen einzelnen Säzzen von ihren Vorgängern ab, blieben aber doch dessen erstem Grundsazze treu. Sie theilten sich übrigens in Annikenier, Hegesiaker und Theodorier.

Unter allen Schülern des Aristippos war Annikeris der Einzige, welcher das System des Lehrers milderte und zwar in Hinsicht des Verfänglichen so, dafs er und seine Nachfolger sich entweder eben so wie Epikuros widersprachen, wenn dieser die Wollust mit der Tugend vereinigen wollte, oder sie müssen die Sinnenlust nicht als das einzige höchste Gut angenommen haben. Annikeris nannte zwar auch das Vergnügen als das Gröfste unter allen Gütern und die Triebfeder und den Zwek aller unsrer Handlungen; aber er erkannte auch die Freundschaft, die Dankbarkeit, die Verehrung der Aeltern und die Vaterlandsliebe für nothwendige gesellige Tugenden, selbst wenn sie einige Auf-

öpferung kosteten. Mit diesen und den Beschwerlichkeiten, die man wegen derselben unternehme, könne der Weise doch glüklich seyn, wenn er auch noch so wenig Sinnenlust genösse, und sich noch so vieler Mühe unterzöge.

Wenn nun auch gleich die Freundschaft nicht um ihrer selbstwillen wünschenswerth sey, fuhr er fort, so müsse man doch dem Freunde nicht um seines eignen Nuzzens willen wohlthun, und ihn daher auch nicht, wenn dieser wegfällt, verlassen, sondern man müsse die Freundschaft fortsezzen: παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, obgleich seine Glükseligkeit wegen des Gefühls, welches davon der Andre hat, wir aber nicht haben können, auch nicht begehrt haben kann.

Um nun auch das beschwerliche Gute thun zu können, müssen wir uns daran gewöhnen. Gegen die Schrecken des Aberglaubens wie des Todes kann blosses Nachdenken nicht schüzzen, sondern es ist auch noch anhaltende Uebung nöthig, um der Seele die gehörige Festigkeit zu geben.

In dem lezten Puncte stimmte Annikeris und wer ihm folgte, mit dem Sokrates und mit den Kynikern überein.

Hegesias hatte den Paräbates gehört, auf welchen die kyrenaische Philosophie wieder erst durch den Antipater, einen unmittelbaren Schüler des jüngern Aristippos, vermittelst des Epitimedes fortgepflanzt war. Er hatte in seinem

Buche: *ἀποκαρτερῶν*, alle Widerwärtigkeiten des menschlichen Lebeus zusammengefaſst, und sie mit einer ergreifenden Beredsamkeit vorgetragen. Vom Sokrates nahm er den Grundsaz an: daſs Niemand freiwillig sündige, und man daher auch Niemanden seiner Vergehungen wegen hassen, vielmehr zu bessern suchen müsse. Mit dem Aristippos stimmte er im Meisten zusammen. Unter Hegesias erhielt aber dessen System eine fast wunderbare Wendung, indem es zu der Verachtung des Lebens und dem Selbstmorde hinführte. Er sezte den Grundsaz voraus: das körperliche Vergnügen ist das höchste Gut. Nun schloſs er aber weiter: Es ist für den Menschen keine Glükseligkeit möglich; denn der Körper ist zahllosen Beschwerden ausgesezt, welche die Seele alle mitempfindet. Die grosse Ungewiſsheit einer bessern Zukunft läſst auch nicht einmal das Vergnügen der Hofnung zu, die Zukunft kann also die Leiden eben sowohl vermehren als vermindern. In allem diesen haben auch selbst die Menschen, denen edle Geburt oder Freiheit, Ruhm oder Reichthum zu Theil geworden, nichts vor den Armen voraus; denn an sich selbst und von Natur ist nichts angenehm oder unangenehm, sondern es wird eins von beiden durch Seltenheit, Neuheit und Sättigung. — So aber ist nach Allem das höchste Gut unerreichbar und der Tod ist also eben so erwünscht als das Leben; wenigstens muſs dies nur dem Thoren wünschenswerth, dem weisen Manne aber gleichgültig erscheinen.

Die dritte Hauptparthei der Kyrenaiker bildete sich in den Theodoriern.

Theodoros selbst schrieb ein Werk: περὶ θεῶν, in welchem er seine atheistischen Grundsäzze vorgetragen, und aus dem hernach Epikuros das Meiste genommen haben soll. Er hatte den jüngern Aristippos, den Annikeris und einen Dialektiker Dionysios gehört. Ἄθεος wurde er wegen seiner Gottesläugnung genannt, die ihm selbst vor den Areopag brachte und nach Einigen den Giftbecher trinken liess. (*Diogen.* 2, 8, 15. *Athenae.* *XIII.* p. 611.).

Theodoros verband wieder die Sittenlehre mit der Dialektik und trug die Lehrsäzze des Aristippos mit noch härtern Gründen und ohne alle Verschleierung vor, indess er in Anderm das System des Annikeris benuzte. Das Eigenthümliche des Seinigen bestand in Folgendem: Vergnügen ist das höchste Gut und Misvergnügen das grösste Uebel, jenes blos die Folge der Klugheit, dieses der Unklugheit. Klugheit und Gerechtigkeit sind gute, angenehme, Wollust und Schmerz aber gleichgültige (μέσα) Zustände. — Freundschaft ist ein Unding; denn bei den Unverständigen hört sie mit dem Bedürfnisse auf, der Weise ist sich aber schon selbst genug, und bedarf keines Dinges ausser sich, mithin auch ihrer nicht. Der Weise erkennt nicht eine einzelne Stadt als sein Vaterland, sondern dies ist ihm die ganze Welt, daher wir zur Vaterlandsliebe nicht verbunden sind. — Diebstahl, Tempelraub und andre Laster sind erst von den Thoren für

schändliche Handlungen erklärt worden, von Natur sind sie es nicht und der Weise darf sie sich erlauben, wenn er sie ungestraft und mit seinem Vortheil thun kann.

Aus diesem so wie aus seinem Charakter erhellt, daſs er der strengen Tugend eben so, wie im Leben der Könige spottete. Seine Sophismen trafen aber nicht allein die Götter der Erde, sondern er war der Erste, welcher die Götter öffentlich bekriegte, da die Schriftsteller vor ihm nur über die Natur der Götter zweifelten. Dennoch läſst sich nicht entscheiden, ob er nur die Volksgötter läugnete, oder ob er entschiedener Atheist war: denn man weiſs hier nur den Saz von ihm: Ein Daseyn von Gottheiten ist keine ausgemachte Wahrheit. Aus dem, was man von ihm weiſs, könnte man wenigstens annehmen, daſs, wenn er besserer Begriffe von Einer Gottheit fähig gewesen wäre, dieser Glaube bei ihm doch ohne allen moralischen Einfluſs blieb. Nirgends aber liest man, daſs er eine bessere Religion an die Stelle der Volksreligion gesezt habe. Sein Atheismus war keine Folge seines Eudämonismus; vielmehr konnte er leicht nur die Erkenntniſs von dem Daseyn der Götter geläugnet haben.

Von Theodoros Schülern, dem Bion und Euhemeros, sezt Diogenes zwar den ersten unter die akademischen Philosophen; allein war er auch keiner Secte treu geblieben, so weisen ihm doch seine Lehrsäzze wie sein Leben eine Stelle unter den kyrenaischen Philosophen an.

Bion, aus der Stadt Borysthenis gebürtig, der Sohn eines Freigelaſsnen und von einem Rhetor gekauft, ging nach dem Tode dieses Mannes nach Athen, um dort sich der Philosophie zu widmen. Bald ging er von einer Secte zur andern, von **Sokrates** und dem Kyniker zu **Theodoros** über, und weder sein Vortrag noch sein Leben konnte ihn empfehlen. Ueberhaupt war er mehr ein wizziger Kopf und hatte die Gabe seinen Gedanken eine sinnreiche Einkleidung zu geben, dabei aber viel Selbstgefälligkeit. **Eratosthenes** beim **Diogenes** sagt: *πρῶτος Βίων τὴν φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν.* **Horatius** selbst gedenkt seiner wizzigen Einfälle (Ep. II. 2, 60.).

Nur wenige Sätze sind uns aus seiner Philosophie aufbewahrt worden. So sagte er: der Unzufriedenste ist der, welcher sich am meisten nach Ruhe und Glükseligkeit sehnt. — Der Ruhm ist die Mutter der Jahre. Schönheit ist ein fremdes Gut. Man muſs sich alle Arten von Freunden zu erwerben suchen. — Die Bösen in der Unterwelt würden mehr leiden, wenn sie nicht durchlöcherte, sondern vollgefüllte Wassergefässe tragen müſsten. Auch erzählt **Diogenes** von seinem Spotte gegen Astronomie und Geometrie.

Euhemeros, der Kyrenaiker und Schüler des **Theodoros**, war nach einigen Alten ein Agrigentiner, nach den meisten Nachrichten aber wahrscheinlich ein Messenier. Er erhielt vom König

Kassander den Auftrag zu einer grossen Reise, und diese beschrieb er. Die Reisebeschreibung scheint doch nur Roman zu seyn, in dem er sein System eingekleidet hatte. Er gab in jener ἱερῇ ἀναγραφῇ vor, daſs er auf seiner Seereise in das mittägliche Meer verschlagen worden sey. Nachdem er vom glüklichen Arabien aus eine Fahrt von mehrern Tagen gemacht, sey er endlich bei einigen Seeinseln gelandet, unter welchen ihm die eine Panchäa, vorzüglich merkwürdig geschienen. Die Einwohner seyen namentlich religiös gewesen, und hätten den Göttern mit den prächtigsten Opfern gehuldigt. In dem Tempel des Zeus Triphilinos sey eine goldne Denksäule gewesen, an der alle Thaten des Uranos, Kronos und Zeus, und zwar nicht immer die sittlichsten eingegraben gewesen wären. Euhemeros erzählte dabei das Leben der ältesten Götter in Griechenland, wie sie dort aufgezeichnet waren und sprach von den Geburten, dem Tod und den Begräbnissen der Götter fast eben so, wie sie in den Mysterien vorgestellt wurden. Er erklärte so die griechischen Volksgötter für blosse Erfindungen der Politik, indem er ausdrüklich behauptete, daſs sie nur vergötterte Menschen wären. Beim Sextus sagt er, daſs damals, als die Menschen noch gesezlos gelebt, die Stärksten und Klügsten unter ihnen die Schwächern zum Gehorsam gezwungen und sich so eine göttliche Kraft beigelegt hätten, daſs sie vom Volke für Götter gehalten wurden.

Man hat den Euhemeros gradezu einen Gotteslängner genannt, was aber wenigstens bei ihm

nicht so ausgemacht zu seyn scheint. Abgerechnet, dafs er wohl den Ausweg mit andern alten Philosophen gemein hat, dafs er wohl die Götter, aber nicht das göttliche höchste Wesen läugnen konnte, so sehen wir, dafs er die vergötterten Menschen von den ewigen Göttern unterschied, und das Daseyn von diesen voraussezte, indem er jenes auf eine sehr behutsame Art läugnete.

Mit ihm aber und schon durch Bion und Theodoros kam die kyrenaische Schule in Verdacht. Ihr Krieg wider Religion und Sitten beschleunigte den Fall der Philosophen des Vergnügens, da doch selbst jenes Zeitalter die öffentlichen Lobredner der Unsittlichkeit nicht dulden konnte, bis endlich diese Philosophie vom Epikuros wieder in neuer und unverschleierter Gestalt aufgeführt wurde.

Megariker.

Die Megariker (Eristiker) gränzen so nahe an die eleatischen Philosophen, dafs man sie leicht mit diesen verbinden könnte; weshalb sie auch Cicero mehr als Nachfolger des Xenophanes und Parmenides betrachtete, als sie mit Sokrates in Verbindung brachte. Auf Ethik wollten sie nur wenig wirken; dennoch hätte schon ihr Sturz des Empirismus näher auf die Freiheitslehre führen können.

Eu-

Eukleides aus Megara, der Stifter dieser Schule (blühend um 370. v. Ch.), war ein beständiger und eifriger Zuhörer des Sokrates, zu dem ihn tiefe Verehrung zog (wenn auch die Sage vom Verbot gegen den Aufenthalt der Megarenser in Athen und von dem mit Lebensgefahr verbundenen Besuch des Eukleides beim Sokrates noch der Kritik bedarf). Von ihm aber, der seinen Lehrer treu anhing, liesse sich Mehreres erwarten. Eukleides hatte aber auch die Schriften des eleatischen Parmenides (wie Platon) gelesen und verband daher eleatische Säzze mit sokratischer Weisheit; zugleich führt seine erweiterte Dialektik den Blik auf die Sophisten, von denen er auch entlehnen konnte, zurük.

Nach Aneignung eleatischer *Säzze* mufsten die Megariker gegen alle Sinnenerscheinungen streiten und die Annahme einer Sinnenwelt aufgeben. So konnten sie aber auch leicht als Vertheidiger von Paradoxieen, den Sophisten gleich erscheinen. Eukleides wollte die Schlüsse aus Vergleichungen nicht gelten lassen, weil sie die Säzze der eleatischen Philosophie umzustossen drohten und weil die eleatische Einheit alle Vergleichungen ausschlofs.

Wie die Eleatiker redete er nemlich von einer gewissen Einheit, nur dafs sie bei ihm gewissermassen einen mehr praktischen Anstrich erhielt. Sein Hauptsaz war: Es ist nur Ein Gutes (oder Vollkommenes), wenn es auch durch mehrere Namen ausgedrükt wird, und bald Gott bald Vernunft heifst; ausser ihm ist Nichts (*Diog. II.* §. 106.). Eben dies drükt Cicero sogar als Meinung aller Mega-

riker (*Acad. Quaest. IV. 42.*) aus: *id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem et semper.* Diese von Cicero vielleicht zu wörtlich übersezte und dadurch dunkle Aeusserung, soll sagen: Nur das ist gut, was Eins, sich selbst gleich, unveränderlich und ewig ist.

Vom Sokrates wich Eukleides dadurch ab, daſs er den Hang zu Grübeleien nicht ganz aufgab, und daſs er dessen Lehrart, welche sich an Gleichnisse und Beispiele hielt, verlieſs. Von den Eleatikern wich sein System darin ab, daſs dem Parmenides das Reale Eins ist, dem Eukleides das Gute. Ja Cicero scheint in der angeführten Stelle sogar anzunehmen, daſs Eukleides den Begrif des Guten von Platon entlehnt habe. Indeſs kommt die Meinung des Parmenides und Eukleides, wie Tennemann zeigte, auf Eins hinaus; insofern nemlich das Gute das Vollkommne ist, so ist dies für die speculative Vernunft das Reale. Das Vollkommenste ist nur Eins. — Darin aber liegt zugleich still die Behauptung von Einem Gott.

Eukleides hatte sich durch seine Dialektik Beifall in Griechenland erworben und zog mehrere Schüler an sich, die sich in andre griechische Städte zerstreuten. Sein nächster Schüler war Eubulides.

Eubulides von Miletos ward durch seine Dialektik und Streitkunst so berühmt, daſs Demosthenes sein Zuhörer ward. Er brachte die Streit-

kunst noch mehr auf Regeln und ward Erfinder der berühmten sieben Trugschlüsse, welche Diogenes (II. 108.) aufführt und welche das Schrecken der philosophischen Schulen wurden. Man betrachtete sie als Hauptsache und die Geschichte muſs sie aufführen. Sie waren Folgende:

1. Ψευδόμενος. Diesen erklärt Cicero also: Wer behauptet, daſs er lüge, wenn er die Wahrheit redet, der lügt. Nun behauptest du aber, daſs du lügst und sagst doch die Wahrheit, also lügst du. Vielmehr aber ists Folgender: Lügt der, welcher behauptet, daſs er lügt? Er lügt; aber er lügt nicht, weil er mit Recht sagt, daſs er lüge.

2. Ἠλέκτρα. Die Pointe ist hier die, daſs Elektra ihren Bruder gekannt und auch nicht gekannt habe, d. h. sie kannte ihn als ihren Bruder, wuſste aber nicht, daſs er es war.

3. Ἐγκεκαλυμμένος. Den Namen entlehnte er von dem Beispiel: Kennst du deinen Vater? Ja. Kennst du diesen, der mit einem Tuch umhüllt ist? Nein, den kenne ich nicht, also kennst du deinen Vater nicht, denn es ist dein Vater. Davon hatte Chrysippos sogar ein Buch geschrieben, den daher Lucianus in βίων πρᾶσις sehr fein durchgezogen hat.

4. Σωρείτης. Seine Natur ist, daſs von wahren Dingen allmälich zu falschen übergegangen wird. *Acervum* (σωρὸν) *efficiunt uno addito grano.* Zwei Körner machen noch keinen Haufen. Nein — nun wird ein Korn nach dem Andern hinzugethan, bis man eingestehen muſs; daſs ein Korn einen Haufen mache. Dieses Sophism ging darauf aus, alle

Bestimmungen von Quantität schwanken zu machen, indem man einen Grad nach dem Andern wegnimmt oder hinzugesezt.

5. Κερατίνη s. κερατίς. Er beruht auf dem Schluſs: Was du nicht verloren hast, hast du noch. Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie noch.

6. Φαλακρός. Wer keine Haare auf dem Haupte hat, ist ein Kahlkopf. Der Bartlose hat keine Haare auf dem Kopf, also —. Schon bei Zenon dem Eleatiker kam eine ähnliche Schluſsform unter dem Namen Achilles vor.

Das Sonderbare dieser Schluſsformen lag darin, daſs widersprechende Conclusionen noch einerlei Form hergeleitet werden können, bei unläugbaren Prämissen. Was die Sophisten vorgearbeitet hatten, dies misbrauchte Eubulides; so auch den Grundsaz, nie mehr zu antworten, als man gefragt würde.

Zu des megarischen Euklides berühmten Nachfolgern gehört ausser Alexinos auch Diodoros, mit dem Zunamen Kronos, aus Iassos in Karien gebürtig. Sein Hang zu subtilen Untersuchungen und zu philosophischen Kämpfen machte ihn zu einem der berühmtesten Dialektiker.

Nach Art aller Megariker war ihm weniger daran gelegen, Wahrheit aufzuhellen, als durch blendende Behauptungen zu glänzen: daher wir auch von ihm nur abgerissene Sätze haben, und auch wohl nichts Anders haben können.

Nichts ist möglich, sagte er, als was entweder wahr ist oder es seyn wird, — oder — was weder geschehen ist, noch geschehen wird, ist durchaus unmöglich. Gibt es z. B. gewisse Regeln für künftige Ereignisse, so ists unmöglich, daſs sich etwas gegen sie ereigne. Diese Behauptung einer Unmöglichkeit dessen, was nie geschieht, suchte Chrysippos durch einen Edelstein zu widerlegen, den man nie zerbrechen würde und doch könne er zerbrochen werden.

Alles Künftige ist also absolut nothwendig, denn nur das ist möglich, was geschehen wird. Was wahr ist, kann unmöglich falsch werden. Was also wahr ist, ist nothwendig wahr.

Diodoros stritt gegen die Bewegung, wie es die eleatische Schule gethan hatte, vielleicht um den bei einer solchen Annahme sich aufdrängenden Schwierigkeiten auszuweichen. Wenn sich Etwas bewegen soll, lehrte er, so bewegt es sich entweder in dem Orte, wo es ist, oder wo es nicht ist. Beide Fälle sind unmöglich, mithin ist keine Bewegung. Der Körper erfüllt den Raum, darum kann er sich nicht in ihm bewegen. In einem Raume seyn heiſst: ruhen. Hierbei aber schränkte Diodoros seine Behauptungen ein, indem er es für unmöglich hielt, daſs sich ein Körper bewege, nicht aber läugnete, daſs er bewegt worden sey, weil es die Wahrnehmung zeige. So erklärte er die Bewegung für ein Unbegreifliches, obgleich das Factum der Erfahrung nicht zu vernichten war. Von hier aus läugnete er auch das Daseyn eines Todes. Es ist kein Tod, denn es ist keine Bewegung,

und kein Thier kann in dem Augenblicke, in dem es lebt und in dem es todt ist, sterben.

Es gibt untheilbare, allerkleinste Körper. (Nach Eusebius führte Diodoros sogar zuerst den Namen untheilbar (ἀμερῆ) in die Philosophie ein). Aus ihnen ist Alles zusammengesezt und löst sich in sie auf. — Doch diesen, auch ohne Beweis hingeworfenen Saz sagen erst spätere Schriftsteller aus; er widerspricht der eleatischen Einheit.

Man wird dem Diodoros zwar Scharfsinn nicht absprechen, und selbst die Aufdeckung einiger verwickelten Streitfragen zugestehen müssen: demohngeachtet aber doch bekennen, daſs er Erfahrungen, welche unbezweifelt vor ihm lagen, ungewiſs zu machen suchte, und daſs er Trugschlüssen oft zu sehr nachhing.

Kommt dem Diodoros sein Zeitgenoſs Stilpo auch nicht an Ruhm von Entdeckungen gleich; so war dieser Megariker gewiſs ein Mann, dessen Seele grösser als seine Kunst war, und der nicht durch die Feinheiten der Dialektik befriedigt wurde. Stilpo, in Megara geboren, gehört unter die merkwürdigen Menschen, deren Leidenschaften durch Grundsäzze gebessert wurden. In der Jugend der Unmässigkeit ergeben, wurde er durch Philosophie enthaltsamer, daher jene frühern Fehler ihm nach Ciceros Bemerkung selbst zum Lobe gereichen. Durch berühmte Lehrer der Schule in seiner Vaterstadt, namentlich durch Schüler des Eukleides gebildet,

gewöhnte er sich auch im Umgange mit Kynikern, wie Krates, noch mehr aber Diogenes zur Ausübung der strengsten Tugendlehren, und wurde so neben seinen Kenntnissen auch durch ein musterhaftes Leben berühmt. Er machte durch seine Beredsamkeit viele von denen wieder zu seinen Schülern, welche schon lange vorher Lehrer gewesen waren. Geschüzt von den Hohen, sah er sich in dem Ruhme eines berühmten Mannes verherrlicht.

Als Denkmal des stilponischen Tiefsinns sind uns vorzüglich einige sonderbare, obschon nicht minder scheinbare Behauptungen übrig, durch welche er die Richtigkeit aller Urtheile zu erschüttern drohte. Man darf, sagte er, keinem Subjecte ein Prädicat beilegen, und ein jedes Wort muſs nur von sich selbst prädicirt werden. Man kann von keinem Subjecte etwas prädiciren, wenn nicht das, was man bejahe, ganz mit dem, wovon man es bejahe, einerlei sey. So dürfe man zwar sagen: der Mensch ist Mensch, aber nicht: der Mensch ist gut u. s. w. Der Beweis war: Wollte man das Lezte sagen, so würde man vom Menschen dadurch etwas bejahen, was von ihm verschieden ist, da Mensch seyn und gut seyn, ganz verschiedene Dinge sind. Wäre Gut mit dem Menschen einerlei, so würde man dies nicht auch von Nahrungsmitteln und Arzneien sagen können. Dinge von verschiedenen Wesen, und welche verschiedene Definitionen haben, sind nicht einerlei. Nun soll aber das Subject mit seinem Prädicat Ein Ding seyn. Durch jene Verbindung von Prädicaten mit den Subjecten wird aber, fuhr er fort, die Einheit der Subjecte aufgehoben. — Der eigentliche Sinn

von der Behauptung Stilpos war wohl: Alle gültige Prädicate müssen charakteristisch und eigenthümlich seyn, z. B. der Mensch hat Vernunft und sonst Niemand.

Es ist nichts Allgemeines in Wahrheit vorhanden, und auch allgemeine, abstracte Begriffe sind Nichts. Wer einen Menschen überhaupt nennt, nennt Niemand; denn er nennt keinen Gewissen, also Keinen. Freilich sah Stilpo richtig, dafs das Allgemeine als solches in der Natur ausser uns nicht vorkommt, nur schlofs er daraus zu schnell auf das Nichtseyn. Wohl sah er, dafs nicht der Verstand, sondern nur der Sinn Erkenntnifs gebe.

Noch führt Diogenes eine Spötterei der Volksreligion von ihm an. Stilpo fragte: Ist Athene, die Tochter Zeus, ein Gott? und er entgegnete dann: diese rührt doch vom Phidias, und nicht vom Zeus her und ist also auch kein Gott. Deswegen wurde Stilpo vor den Areopag gefordert, wo er sich durch den sophistischen Ausweg zu retten suchte, er habe nur geläugnet, dafs Athene ein Gott, nicht aber, dafs sie eine Göttin sey. Von ihm stammt auch die Behauptung, dafs es unentreifsbare Güter der Seele gebe, welche er äusserte, als er dem Demetrios, dem Städteeroberer, sagte: er habe nichts von dem Seinigen, seinem wahren Eigenthume verloren. In dieser Hinsicht war er schon der Entdecker der Apathie, indem er die Unabhängigkeit von allen äussern Dingen in der stolzen Zurükweisung der Freundschaft, mithin eine Gefühllosigkeit — wie Pyrrhon — den Charakter des Weisen nannte.

Die Megariker bereicherten so die Dialektik mit einer Menge von Spizfindigkeiten, die zur Vertheidigung eigene Kämpfer verlangten. Ihre dogmatischen Behauptungen sind uns zu wenig erhalten worden, als daſs wir über sie vollständig entscheiden könnten. Zu läugnen ist nicht, daſs sie sich um die Logik Verdienste erwarben, die Aristoteles späterhin benuzte. Freilich wirkten sie auf die Köpfe der Zeitgenossen meistens nur verwirrend, dennoch regten sie sie auch zu tiefern Forschungen über die Verstandesbegriffe auf.

Elische und eretrische Schule.

Phädon aus Elis, ihr Gründer, und Menedemos, ihr Verpflanzer nach Eretria, gaben ihr den Namen. Nicht Geistesarmuth und Mangel an Gedankenneuheit schliessen sie von der Geschichte aus, war ihre Dauer auch eine sehr kurze, und gingen uns auch ihre Systeme mit ihren Schriften verloren.

Phädon war Sokrates Schüler und wahrscheinlich einer seiner treusten Anhänger, da wir ihn unter denen aufgeführt finden, die bis zu des Lehrers Tode ausdauerten. So scheint auch Menedemos den Lehren des Sokrates gleichgekommen zu seyn.

Ihr System drükt Cicero also aus: *Quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cernitur.* Im Scharfsinne lag ihnen die höchste Tugend. Mit den Megarikern mochten sie gleiche

Grundsäzze verfolgen, vielleicht aber mit mehr Wahrheitsliebe; auch sie stritten gegen die Wahrheit der Begriffe und Urtheile. **Menedemos** soll übrigens in den moralischen Grundsäzzen **Platon** gefolgt seyn.

Platon.

(429. vor Chr. bis 348. vor Chr.)

Platon war der erste Philosoph, welcher Vieles schrieb und von dem uns noch Vieles aufbehalten ist. Seine Schriften bleiben die Quellen seiner Philosophie. Dabei aber kommt in Rüksicht: wiefern sie uns Quelle einer mehr bündigen und wissenschaftlichen Philosophie und namentlich des Platons seyn kann, wenn überdies nicht Alles ganz aus seinem Geiste geflossen seyn sollte. Kann ein solcher poetischer Geist seine Ideen treu an Andre abgeben und sein Gedankensystem treu abschreiben? Hier ist der historische Skepticismus nothwendiger als irgendwo, und dennoch bei weitem noch nicht genug rege geworden. Vielleicht kennen wir den reinen Platonismus weit minder als den Sophisticismus und Sokratismus. Platons Schriften tragen das Gepräge seines Geistes und die strenge Rüksicht auf den Zeitgeist zu sehr in sich, daſs man sie, ohne diese beiden Geister zu kennen, nie verstehen wird. Der Grad der Reinheit, in der sie auf uns gekommen, und die Form, in welcher sie gegeben sind, kommen vor Allem in Anschlag.

Platon trat als Jüngling ausgerüstet mit den schönsten Gaben auf, entflammt von Enthusiasmus und genährt in den Geisteswerken der Griechen, aufgewekt durch die Schulen der Sophisten, wahrhaft gebildet in der Schule der sokratischen Lebensweisheit, dann auf Reisen durch Italien, Sicilien und Afrika begriffen. Dichtergenie und philosophischer Geist einte sich in ihm, und diese gingen ihren eigenen Weg, welcher nicht der Gemeine war. Seine Phantasie und sein Zartgefühl für das Schöne machten ihn zum Dichter und bildeten seinen Sinn fürs Ideale; sein thätiger Forschungsgeist, seine Anlage zum Scharfsinn und sein Tiefsinn warf sich dagegen gern in die Philosophie und Geometrie, erst in die Philosophie des Herakleitos, dann in die Eleatische und die Sophistische. Seit dem zwanzigsten Jahre zog er die Dichtkunst Allem vor, und dieser dichterische Geist verblieb ihm auch, und unterstüzte seine Speculation, wie sein Tiefsinn die lebhafte Phantasie von Schwärmerei zurükhielt. Anfangs hatte er noch Sinn fürs Geschäftsleben; allein nachdem Sokrates sein Talent fürs Selbstdenken beschäftigt und ihm den Sinn für nichtsophistische Wahrheiten gewekt hatte, entschied er sich ganz für Philosophie. Dann lebte er schöpferisch und eben darum systematisch in seinen Schriften, in seinen Mythen, in seinen Idealen. Eine eigne Wendung erhielt sein Scharfsinn durch sein Studium der Mathematik, welche er als Vorbereiterin zur Philosophie empfahl. Auch von aussenher ward er begünstigt, und seine Lage, in der er geehrt und von Staatsmännern und Fürsten geachtet wurde, konnte seinem Geiste freier Wirkungskreis werden.

Den Sokrates übertraf Platon an feuriger Phantasie, allein diesem fehlte dagegen der feine, nie schlummernde Beobachtungsgeist und unbefangene Verstand, den Jener besafs. Erreichte er, auch in sich selbst nicht die Vollendung seines Lehrers, so ward er seinem Zeitalter doch ein trefliches Vorbild. Dem Sokrates, mit dem er acht Jahre lebte und dessen Bekanntschaft er noch im Tode für sein Glük hielt, verdankte Platon vorzüglich einen richtigen Orient unter den dialektisch-sophistischen Spizfindigkeiten, ferner die Entwiklung, Stärkung und Verfeinerung des moralischen Gefühls unter der laxen Frivolität in den Grundsäzzen der Sophisten, und endlich die Nachweisung der Quelle der Wahrheit in dem Menschen selbst. — Nach der Idee des pythagoreischen Bundes bildete sich offenbar sein Sinn für Politik und Gesezgebung.

Als Schriftsteller zeigte er bei allem dichterischem Feuer doch an sich Erscheinungen, welche nur aus seinem Zeitgeist erklärbar sind. Wenn seine Schriften immer die Hauptquelle für seine Philosophie bleiben, so fragt es sich, ob seine Ideen klar und offen daliegen, oder ob bei dunkler Darstellung die Schuld in der Form des Vortrags oder in der Verworrenheit seiner Vorstellungen zu suchen sey. Dafs Platon den Dialog zur Form seiner meisten Schriften wählte, lag wohl theils in der Vertrautheit mit dramatischen Dichtern, theils in dem vorausgegangenen Vorbilde des Sokrates, theils in dialektischen Bedürfnissen. — Sein Vortrag aber zeigt auf der einen Seite unläugbare Vortheile, auf der andern aber auch Nachtheile. Konnten

durch sie die Begriffe auch genau entwickelt werden, so lief die Untersuchung Gefahr, auf einen zu weitläuftigen Weg zu gerathen und die richtigen Gesichtspuncte zu verschieben.

In einem eignen Geständnisse (in seinen Briefen) weifst er selbst die Absicht von sich zurük, als wolle er sein Gedankensystem völlig klar darstellen. Seine Schriften erhielten Nachtheil durch ihre Bildlichkeit, in welcher die Phantasie allein sprach. Freilich war die Sprache in seiner Zeit noch arm, arm für Platons kühnere Ansichten und minder für die Philosophie geeignet. Kunstreicher und geschmükter erscheint Platons Sprache gegen die Sokratische; aber sein hoher Geist kämpfte noch mit Fesseln.

Ein zweiter Fehler liegt in der Dunkelheit sowohl im Dialog als auch in der polemischen Anführung bei Bestreitung fremder Meinungen. Sie war theils eine unwillkührliche Dunkelheit, theils eine absichtliche, verstekte Vieldeutigkeit, aus Furcht, oder aus Grundsaz entstanden. Platon hatte sich überzeugt, dafs er seine Gedanken in stumme Buchstaben kleiden und dem Mifsverstehen aussezzen müsse. So konnte er auf den Grundsaz kommen, seine Ueberzeugung nicht offen mittheilen zu dürfen, und zwar einmal aus Rüksicht auf den grossen Haufen, von dem er nicht bewundert seyn wollte, da er ihn geringschäzte. Sokrates Loos war zu neu, als dafs es nicht noch hätte schrecken sollen. Die freie Untersuchung war mit Gefahren und Kränkungen damals verbunden; Platons Klugheit und Ehrgeiz suchte sie zu vermeiden. Ein zweiter

Grund liegt in seinem Skepticismus, besonders für die spätere Zeit seines Lebens. Er trägt fremde Meinungen vor, und bekennt von sich, daſs er Nichts wisse. So läſst er seine im Gespräch aufgeführten Personen verschiedene Wege versuchen und diese aufhellen, wo sich Schwierigkeiten zeigen, aber er läſst das Ganze dennoch unausgemacht. In den früher geschriebenen Dialogen war seine Absicht mehr die Widerlegung der Alles wissenden Sophisten; in den späteren sprach er mehr von der Unzulänglichkeit der gemeinen Erkenntniſs. — So aber läſst uns sein Vortrag oft mehr ahnden, als gewiſs werden; er enthält oft nur Blicke, Winke, ja wie es scheint Widersprüche, statt consequenter Ausführung; dies aber besonders bei politischen und religiösen Gegenständen.

Platons Ausdruk zeigt aber auch dagegen noch eine bessere Seite... Er enthält a) viel Charakteristisches; b) Würde in prunkloser Einfachheit mit der höchsten Eleganz verbunden, und c) natürliche Leichtigkeit des Dialogs. Mässig gebraucht er treffende und mit einem Zuge mahlende figürliche Ausdrücke; dabei aber liegt Fülle und Lebhaftigkeit in Allem. Platon veredelte den Dialog selbst, und bildete das Gewäsch des Markts in einen Dialog der Kunst um. Freilich sind sich hierin nicht alle Dialogen gleich, in denen auch oft unnüzze Weitschweifigkeit stört und den Hauptfaden verliert.

Meiners hat in seinen vermischten Schriften Vieles zu rasch auf Rechnung der Vielschreiberei des Platon gesezt und dadurch den Zusammenhang des Denkens in demselben verdächtig zu ma-

chen gesucht. Der Ausleger der platonischen Philosophie hat eigenthümliche Regeln zu beobachten, um nicht irre zu gehen. Nur zu leicht kann er seine eignen Ideen durch Interpretation hineintragen. Man betrachte Platons Aeusserungen nie isolirt, sondern immer im Zusammenhange, theils mit der Weltansicht (als Grieche); theils mit dem Zwek, den Personen, dem Tone des Dialogs, in dem er es ja nur beiläufig und im freien Flusse der Rede ausführt; theils endlich mit seiner Sprache. — Die reinen Gedanken sind von der Einkleidung zu lösen, der Zwek jeder Untersuchung aufzusuchen. Die Begriffe müssen aus mehrerer Anwendung abgezogen und dabei ihre verschiedene Bezeichnung sorgsam bemerkt werden. Anders sprach er mit Sophisten, anders mit seinen Freunden. — Leise sind oft die Uebergänge in Schlüssen, und oft mit scheinbaren Lücken verbunden. Oft nahm er zu fremdartigen Philosophemen und Dichtungen seine Zuflucht und suchte ein freies Ideenspiel zu bewirken; und so speculirte er oft nur, um zu speculiren, wenn er auch dabei meistens ein Ziel haben mochte. Eine und dieselbe Dichtung darf bei ihm nicht allenthalben durchgeführt werden; denn gewiss hatte er, der Alles in Theilen, bald in dieser, bald in jener Einkleidung sagt, keine Dogmatik.

Nicht mit Unrecht kommt die Frage in Untersuchung: Was konnte der Zwek alles Philosophirens im Geiste und auch in dem ihn bestimmenden Zeitalter Platons seyn? von welchen Puncten mochte er dabei immer ausgehen, auf welche immer zurükkommen? Was konnte ihn in den damaligen

Zustan-

Zustande der Menschheit, so weit er sie kannte, als Philosophen interessiren, was hatte sie für Bedürfnisse des Geistes und Herzens? was konnte sie von einer Wissenschaft heischen, welche der Thätigkeit der Vernunft folgte und sich an die vorhandene Cultur anschloss? Aus dem Zeitalter des Sokrates und noch mehr des Platon wird es klar, dass sein Geist in einem unruhigen Streben und Wirken, in einer rastlosen Thätigkeit ohne Leitung von sichern und festen Maximen befangen werden musste. Die vorhandenen Maximen waren so beschaffen, dass sie einander vernichteten und wechselsweise aufhoben. Kaum kannte man ein anderes Gebot der Gesezze als das Recht des Stärkern, kaum fand man einen andern Bewegungsgrund seiner Handlungen als Eigennuz; — bald nüchtern und mässig, bald schwelgend, bald unthätig und träge, bald unternehmend ohne bestimmten Zwek, bald tolerant gegen gewisse Meinungen und Handlungen, bald intolerant und verfolgend. Nicht nur das häusliche Leben und die bürgerlichen Verhältnisse, sondern auch Religion und Moralität waren zerrüttet. Religiosität verlor sich in Gesezlosigkeit und an die Stelle des Aberglaubens trat Unglauben. Die zwei Hauptursachen dieser Erscheinungen waren einmal Mangel an richtigen und unerschütterlichen Gründen für die unentbehrlichsten Ueberzeugungen der Menschheit, und dann — grössere, freiere, aber zugleich gesezlosere Wirksamkeit des menschlichen Geistes. — So eifrig und bedachtsam auch Sokrates, der allen Beruf zum Lehrer der Menschheit hatte, in seinen gesunkenen Mitbürgern das sittliche Gefühl zu entwickeln und zu stärken und ächte mo-

ralische Begriffe zu ihren eignen Ueberzeugungen zu machen suchte, so war dies doch sowohl für die Veredlung der Menschheit als die Reinigung der Philosophie nicht genug. Die allgemein verbreiteten und nur zu sehr schon eingewurzelten Uebel verlangten eine totale Reformation. Diese Reformation war aber eben durch Philosophie herbeizuführen oder doch vorzubereiten. Jene Uebel glaubte Platon auch nicht anders heben zu können, als wenn feststehende, von Allen als unwiderleglich anerkannte Grundsäzze gefunden würden. In Allen von ihm bisher durchforschten Philosophien fand er noch manches schwankend, und so glaubte er sich um so mehr berechtigt, von den gemeinnüzzigen, unmittelbarern Zwecken seines Lehrers abzuweichen und der Philosophie selbst eine wissenschaftlichere Gestalt zu geben. Den Grund aller Uebel sah Platon in der ausschweifenden Sinnlichkeit und gegen diese die Gegenmittel in der Vernunft. Dies leitete zur Untersuchung über das Wesen der Vernunft und der Endzwek der Philosophie stellte sich in der wissenschaftlichen Erkenntniſs der Gesezze der Vernunft dar. So schritt Platon zum Werk, um das empirisch-praktische Princip seines Lehrers in ein wissenschaftliches umzubilden. Die praktische Philosophie sollte wissenschaftliche Form erhalten, und dies schien Noth; darum aber muſste dies Verfahren auch auf die Theoretische angewendet werden. Unser Handeln richtet sich nemlich, nach seiner Annahme, nothwendig nach dem Erkennen. Die Erkenntniſs des höchsten Gutes ist das Ziel der Philosophie, an welchem wir uns erhaben sehen über alles Sinnliche. — In dem Geiste der platonischen Phi-

losophie prägt sich auch ihr Zwek ab; dieser aber ist: Gesundheit der Seele, als eine durchaus (durch alle ihre Kräfte) sich erstreckende, jedoch (durch die Leitung der Vernunft) harmonische Wirksamkeit. Darin aber erkennen wir sowohl den Dichter (Harmonie) wieder, als auch den Vernunftphilosophen (Erhebung der Vernunft zur Herrschaft). Lag nicht schon in seinem Menschen, der das Bild des Ganzen war, in den Ideen desselben ein Bild des Göttlichen der Natur, — mithin schon eine Vorstellung der reinern Menschheit?

Von einem ächten Philosophen entwirft er ein reizendes Ideal, das Alles enthält, was die Würde der menschlichen Natur ausmacht. Der Philosoph, sagt er, liebt und schäzt unaufhörlich diejenige Wissenschaft, welche das Unveränderliche und keinem Wechsel Unterworfene zum Gegenstande hat, achtet da auch die kleinern und weniger edlern Theile. Sein ganzes Streben geht auf Erkenntniſs der Wahrheit, daher er ein Feind von aller Lüge und Falschheit ist. Er schmekt daher mehr das innere reine Vergnügen des Geistes als Sinnenlust. Wenn andre Menschen nach dem Genusse einzelner Gegenstände streben und Vergnügen an Tönen und Farben finden, so erhebt er sich zu den allgemeinen Begriffen vom Schönen und Guten. Wenn die Menschen über das Mein und Dein streiten und über die Verlezzung ihrer Rechte in besondern Fällen klagen, so geht er zu der Untersuchung über, was überhaupt und schlechterdings Recht und Unrecht sey. Der Philosoph lebt gleichsam wachend, da die Andern ihr Leben nur hinträumen.

Platon hatte gegen falsche Begriffe zu streiten, die mit dem Ausdruk Philosophie verbunden wurden, indem sie bald als blosse Polymathie, bald als Erwerb der nüzlichsten Kenntnisse erschien. Platon mußte dabei von dem Verhältnisse der Philosophie zu den Wissenschaften ausgehen, sowohl in Ansehung des Gegenstandes und dessen Behandlung, als der Form. Wissenschaft war ihm nun ein Gattungsbrief, Philosophie nur eine Art. Jede Wissenschaft (ἐπιστήμη) ist ein Erkenntniß. In jeder Erkenntniß werden aber Vorstellungen mit dem Gegenstande verbunden, und zwar diejenigen Vorstellungen, welche ihm als Merkmale zukommen. Die Verbindung einer Vorstellung mit der Andern ist ein Urtheil (δόξα). Wissenschaft ist aber Erkenntniß aus dem obersten Princip (ἀρχὴ) und sezt die Zergliederung eines allgemeinen Begriffes voraus. Eben so ist Wissenschaft und Meinung verschieden. Jene ist unveränderlich und unwiderlegbar, diese ist mancherlei Veränderungen ausgesezt, und kann falsch seyn. Der Gegenstand der Wissenschaften ist das νοητὸν oder das durch Vernunft Gedachte und Allgemeine; der Gegenstand der Meinung das αἰσθητόν, Empfindbare. Um die Möglichkeit der einen und der andern zu erklären, finden wir ein zweifaches Vermögen, Vernunft (νόησις) und das sinnliche Vorstellungsvermögen (δόξα).

Philosophie war ihm die strengste und reinste Wissenschaft. Diese Wissenschaft im strengsten Sinn ist aber die zusammenhängende Erkenntniß des Unbedingten und Unveränderlichen aus Vernunftbegriffen. — Bildlich drükt er dies auf verschiedene

Weise aus: die Philosophie sey der Uebergang der Seele aus einem dunkeln verfinsterten Tage in einen hellen, in dem man das, was ist, erkennen kann. Sie ist das innere Licht des Geistes. Die Philosophie sey die Richtung des edelsten Geistesvermögens auf die Betrachtung des Besten in der Natur.

Der Gegenstand der Philosophie ist nun alles durch Vernunft Denkbare, das Absolute und Unveränderliche. Sie begreift alle Wesen, alles Göttliche und Menschliche; das ganze Universum. Sie beschäftigt sich immer mit dem Allgemeinen. Ihre wichtigsten Gegenstände sind die νοητά, εἰδη, ἀόρατα, ἀσώματα.

Sextus schreibt mit Recht zuerst dem Aristoteles und dem Xenokrates das Verdienst der Scheidung der Philosophie in die theoretische und praktische zu. Wohl konnte aber Aristoteles schon in dem esoterischen Vortrage seines Lehrers die wissenschaftliche Absonderung der Theile der Philosophie, von denen auch manche Spuren im Platon selbst vorkommen, hie und da gezeichnet gefunden haben. Es ist auch auffallend, dafs sein andrer Schüler Xenokrates grade wie der noch systematischere Aristoteles die Philosophie in drei Theile absondern konnte. Wohl konnte hier Platon vorausgegangen seyn, und wir finden auch wirklich, dafs er der praktischen Philosophie gewisse eigne Namen gab, als: die Wissenschaft des Besten (ἐπιστήμη τοῦ βελτίστου), die Wissenschaft des Guten und Bösen, ἐπιστήμη und σοφία schlechthin: ferner die Wissenschaft von dem Rechthandeln oder der sittlichen Handlungsweise, die Wissenschaft, welche

Einheit, Ordnung und Uebereinstimmung in alles Wirken der Seele bringt, die Wissenschaft von der Ausbildung der Seele, der menschlichen Glükseligkeit. Die praktische Philosophie, die er so offenbar von den übrigen Theilen der Philosophie abzusondern wuſste, faſste er auch unter dem Namen πολιτικὴ zusammen, und verstand darunter die Wissenschaft, welche das Beste der Seele, d. h. die sittliche Cultur zum Gegenstande hat. Ihre beiden Theile sind die Bestimmung der Gesezze und Regeln des Handelns (νομοθετική), und die Disciplin oder die Nöthigung der Seele durch Strafmittel, zur Sittlichkeit zurükzukehren (δικαιοσύνη). Von dieser Wissenschaft des Guten oder Besten unterscheidet Platon die höhere Wissenschaft des höchsten Guten (ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ), welche sich durch Begriffe zur Erkenntniſs der Ursache von allem Guten und Zwekmässigen in der Welt, zum höchsen Wesen, zur Gottheit erhebt. Dies wäre also die Wissenschaft der ersten absoluten Ursache. Allein eben diese Wissenschaft steigt auch von der obersten Bedingung wieder zu dem Bedingten herab, und dahin gehört die teleologische Weltbetrachtung. Die Physik, die schon etwas Gegebenes annimmt und mit beständigem Wechsel der Dinge zu thun hat, ist mit Naturursachen beschäftigt, während sich von ihr die Teleologie trennt. — Die Physiologie zerfiel in Ansehung des Gegenstandes in zwei Haupttheile, in Physik, welche die unbelebte todte Natur untersucht, und in Psychologie, welche die lebenden, empfindenden und vernünftigen Wesen betrachtet. Der dritte Theil der Philosophie ist die Logik, die aber Platon Dialektik nennt. Diese

Wissenschaft zeigt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Verbindung der Vorstellungen. Sie ist die Wissenschaft des Denkens, der wissenschaftliche Sprache (διαλέγεσθαι) und der Form aller Wissenschaften. Die höchste aller Wissenschaften blieb diesem Sokratiker die Sittenlehre; um ihrer Willen sind alle Andre nothwendig, sie ist das Band, welches sie alle mit sich und unter einander verbindet. Die mathematischen Wissenschaften schloſs Platon aus dem Umfange der Philosophie aus, ob sie gleich einander berühren.

Platon verlieſs den Weg, welcher früherhin von den Philosophen eingeschlagen worden war, obgleich ihn diese selbst Bestimmungsgründe geliefert hatten, und da er viele Bestimmungen nicht aus der Körperwelt gleich seinen Vorgängern entlehnte, so blieb dem dichterischen Philosophen nur der Weg ins Reich der Vorstellungen offen. Hierdurch wurde ein neuer Zweig der Philosophie ans Licht gezogen. Der Streit über das Vermögen und Unvermögen des Verstandes hatte schon begonnen; Platon wollte ihn deutlicher machen und auflösen.

In seiner Theorie der Vorstellungen untersucht er mehr das Einzelne als das Allgemeine. Hier galt es die Hauptfrage, was ist und worin besteht das Erkennen. Er suchte die allgemeinen Merkmale der Vorstellungen auf und unterschied die Vorstellung, das Vorstellende und das Vorgestellte. So

schied er auch die Arten der Vorstellungen in Verstand und Sinnlichkeit deutlicher und drang in ihre Verschiedenheit tiefer ein.

Einige Vorstellungen entstehen durch die Organisation, d. i. sie werden der Seele durch die Sinne zugeführt, andre erhält sie durch sich selbst. Die sinnlichen entstehen ferner durch die vereinte Wirksamkeit des Körpers und der Seele, die Nichtsinnlichen allein durch die Wirksamkeit der Seele. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne, Individuelle, durch den Verstand das Gemeinsame und Allgemeine vor. Durch die Vorstellungen der Sinnlichkeit erscheint uns ein Gegenstand, durch die Nichtsinnlichen bestimmen wir das objective Seyn desselben. So sind die Vorstellungen, welche durch Afficirung entstanden (παθήματα, αἰσθήσεις) und die Vorstellungen, welche durch die Verbindung des Mannichfaltigen derselben erzeugt werden, (ἀναλογίσματα, συλλογισμοί) verschieden. Durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit unterscheiden sich Beide. Noch hatte Platon einige andre Unterscheidungsmerkmale und Arten von Vorstellungen entdekt. Einige Vorstellungen, sagte er, sind von der Art, daſs ihnen ein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht; Andern kann kein solcher angemessener Gegenstand gegeben werden. Einigen vorgestellten Gegenständen fehlt die Unveränderlichkeit und absolute Einheit, indeſs sie mit Andern unzertrennlich verknüpft ist. Das Empfinden stand überall dem Denken entgegen.

Zu dem Entstehen der sinnlichen Vorstellungen erforderte Platon eine Veränderung des Körpers und

der Seele, und unterschied hier die empfindenden und empfindungslosen Theile des Körpers. Vor der Empfindung muſs eine Einwirkung von äussen vorhergehen. Diese stellt das Bild des Schreibens dar, wo die Seele einer Tafel gleicht. Die Gegenstände, von denen die Eindrücke zur Seele gelangen, schreiben vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses in die Seele die Empfindungen. Von der Art und Weise, wie sie eingegraben werden, hängt die Wahrheit und Falschheit des Urtheils ab. Die von den äussern Gegenständen gelieferten Eindrücke gelangen auf verschiednen Wegen oder Canälen zur Seele, von denen die fünf Sinnorgane die bekanntesten sind. Die aus den im Gemüthe nun aufgenommenen Eindrücke sind die Bilder (εἴδωλα), gleichsam die Anschauungen der vorgestellten Gegenstände. Von diesen Empfindungen bleiben in dem Gemüthe gewisse Spuren (σημεῖα τῶν αἰσθήσεων) zurük, welche das Gemüth hervorrufen und erneuern kann. Diese erneuerten sinnlichen Vorstellungen, die gleichsam Nachbildungen der erstern (εἰδώλων) sind, sind εἰκόνες, σημεῖα. Diese Spuren (μνημεῖα, τύποι) welche alle Vorstellungen in dem Gemüthe zurüklassen, machen die Möglichkeit des Gedächtnisses aus. Die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) besteht darin, daſs die Vorstellungen, welche das Gemüth ehemals gehabt hat, wieder erneuert werden; das eben durch die übriggebliebnen Eindrücke der Vorstellungen möglich wird. Die Erneuerung der Vorstellungen kann aber sowohl aus der Seele selbst hervorgehen, wo sie durch sich Vorstellungen erwekt, als auch aus der Verbindung der Vorstellung unter einander. Mit jeder sinnlichen Vorstellung ist

endlich noch ein Fürwahrhalten verbunden. Dies aber ist ein Glaube, Ueberzeugung ohne Gründe.

Die Vorstellungen des Verstandes, (δόξαι) sind von den Vernunftbegriffen (νοήσεις, ἐπιστῆμαι) verschieden. Die Handlung des Denkens macht ein inneres Sprechen der Seele mit sich selbst aus. Die Sprache ist nun Wirkung, gleichsam der hörbare Ausdruk des Denkens; das Denken aber überhaupt, soviel als Urtheilen, das Verknüpfen von Vorstellungen (σύνθεσις, σύμμιξις). Das vorhergehende Denken nannte er διανοεῖσθαι und διάνοια, das darauf folgende Urtheilen δοξάζειν δόξα. Die Handlung des Verstandes aber besteht bei dem Denken überhaupt in dem Verbinden des Mannigfaltigen (συλλογισμός). In jedem Begriffe ist Einheit und Vielheit enthalten (ἓν καὶ πολλά). Da es Begriffe gibt, deren Merkmale in andern Vorstellungen vorkommen, so gibt es eine genaue Verbindung und Zusammenhang der Begriffe unter einander (σύνθεσις, κοινωνία), durch welche allein das Denken, Philosophiren und die Sprache möglich wird. Diejenige Wissenschaft, welche die Gesezze und Bedingungen dieser Verbindung zum Gegenstande hat, ist die Dialektik oder Logik.

Die empirischen Begriffe (φαντασίαι) bestehen aus der Empfindung und einem Urtheil, und sie sind das Product der Sinnlichkeit und des Verstandes. Da aber diese Begriffe aus einem sinnlichen Stoffe erzeugt werden, so werden sie mit den Anschauungen auf denselben Gegenstand bezogen. Die Begriffe aber, deren Gegenstand das Denkbare (νοητὸν) ist, zeigen sich als Erzeugnisse des blossen

Denkens und ihr Vermögen ist das höhere Verstandesvermögen (νόησις) im Gegensaz des niedern (δόξα). Sie enthalten das Allgemeine, welches allen Gegenständen, die ihren Umfang ausmachen, zukommen. Nur vermöge eines solchen Gattungsbegrifs ist es möglich, einen Gegenstand schön, gut, gleich etc. zu nennen. Auch diese übersinnlichen Begriffe müssen einen Gegenstand haben, und es ist dies ein Unsichtbares (ἀειδές, ἀόρατον), ein Unkörperliches (ἀσώματον) und es heifst zugleich das Unvergängliche, Beharrliche, Göttliche. Ein solcher übersinnlicher Begrif ist einartig, so wie die Dinge, welche er bestimmt, Viele (πολλὰ) sind. Ihr Inhalt ist rein, lauter, abgesondert von allem empirischen Stoffe (καθαρόν, εἰλικρινές). Nicht aus der Sinnlichkeit entstanden, sondern uns angeboren, entwickeln sich diese Begriffe auch ohne Hülfe der Erfahrung aus dem blossen Bewufstseyn. So werden sie also nicht wie die sinnlichen Begriffe durch Empfänglichkeit, sondern durch Selbstthätigkeit des Gemüths entwickelt, durch das Denken, welches das reine Denken (αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεᾶν) heifst.

Diese reinen Begriffe der Vernunft, welche das Unveränderliche, Absolute und Nothwendige enthalten, die obersten Gattungsbegriffe aller Dinge, die Ideen machen in der platonischen Philosophie die Grundlage aus.

Platon war überzeugt, dafs die Annahme der Ideen nothwendig sey, und er suchte die Gründe dafür auf. Ohne Ideen, sagte er, ist nicht nur keine wissenschaftliche Erkenntnifs möglich, sondern auch selbst die Wirksamkeit des Verstandes

oder das Denken ist ohne gar nicht denkbar. Sie sind nicht nur für die Gewinnung einer Wissenschaft unentbehrlich, sondern auch zur Erkenntniſs nothwendig. Sie enthalten die Bedingungen einer gewissen Art von Erkenntniſs, nemlich des Wesens der Dinge. Und so werden sie überhaupt auch zum Denken erfordert, weil sie das Wesen des Denkens ausmachen. Es werden zu demselben allgemeine Begriffe erfordert, zu der Mannichfaltigkeit der einzelnen Gegenstände ein Gattungsbegrif. Das Viele muſs Eins werden. Der Grund aller Erkenntniſs wird in einem Allgemeinen enthalten, um ein Nothwendiges zu seyn und dadurch werden die Ideen zur Bedingung jeder Erkenntniſs.

Die Idee ist höchster Gattungsbegrif und das Ding an sich, was allen Individuen einer Gattung zum Grunde liegt. Das Ding an sich kann aber nicht angeschaut, nur gedacht werden, nicht durch die Sinne, sondern durch die Ideen, welche wie die durch sie bestimmten Gegenstände unveränderlich sind.

Neben dem logischen Verhältnisse, unter welchen die Ideen als die höchsten Gattungsbegriffe erscheinen und den Grund des Gedachten ausmachen, fand sie Platon auch unter seinem Andern. Hier sind sie das reine Wesen der Dinge selbst; durch sie erkennen wir das wahre Seyn der Dinge, zu denen sich die Ideen also verhalten. Die Gottheit gab der Seele die Denkkraft, Verstand und Vernunft, und den Dingen Wahrheit. Hierdurch ist sie aber Urheber des Seyns und der Erkenntniſs (ὀυσίας, ἐπιστήμης). Das grosse weltbildende Wesen,

mufs aber bei der Weltbildung nach Ideen, d. i. nach den höchsten Regeln der Vernunft handeln. Da dieselben die Gottheit aus sich selbst nimmt, so sind sie ihre Muster, und machen verbunden die intelligible nie entstandene Welt aus, während die sichtbare einmal in der Zeit entstand. Was nach Ideen geformt, erscheint und die Ideen selbst machen die Vernunftwelt (νοητὸς τόπος) aus. — Weil aber Gott alle Individuen gleich nach einer und derselben Idee bildete, so liegt auch eine Idee vielen Individuen einer Art zum Grunde.

Ueber den Streit, ob und wie Platon seinen Ideen Realität zugeschrieben, haben Tennemann und Andre ausführlich entschieden, so wie sie die Geschichte dieser Lehre und ihrer Gegner dargestellt haben. Noch wäre genauer der Einflufs der Ideenlehre auf Platons religiöse und moralische Ansichten aufzuhellen.

In Platon finden wir die Keime einer idealen Darstellung einer reinen moralischen Religion. Platon sah, durchglüht von seines Lehrers moralischem Geiste, dafs Volksreligion eine politisch-moralische Stüzze sey und suchte ihren Glauben mit reinern Darstellungen so wie mit seinen metaphysischen Speculationen zu verknüpfen. Da er nicht in dem Sinne wie Sokrates Volkslehrer wurde und eine Art von pythagoreischer Schule, doch ohne besondere Verbindlichkeit, stiftete, so erhielten seine Aeusserungen schon mehr Speculatives. Dafs er nur später mit weniger Rükhaltung von Gegenständen

der Religion sprach, selbst aber auf Zurükhaltung seiner Ueberzeugungen hindeutete, und bisweilen mit Aengstlichkeit (im Philebos, Kratylos) von der Volksreligion spricht, hatte seinen triftigen Grund. Wie er dabei aber absichtlich dunkel wurde, zeigt das Beispiel *de Legib.* X. 69. 95. *Epinomis* 256., wo er unbemerkt auf den Gedanken hinführt, man müsse eine Ursache der Ordnung, eine Seele annehmen, sie für Götter oder für ihre Bilder halten. Es gebot ihm so zu verfahren die Eifersucht, mit welcher man über den herrschenden Cultus als einem Bedürfnisse damals wachte, die Vorsicht, der Volksreligion nicht ins Angesicht zu sprechen, da er selbst mehr als Sokrates zu fürchten hatte. Das Volk hielt die, welche die Natur untersuchten, sogleich für Atheisten, und Priester ruften den Arm der Obrigkeit gegen freie Aeusserungen zu Hülfe. Wirklich aber bildete sich daraus schon bei Platon einmal die Kunst, seine Religionsforschungen kunstvoll zu verstecken und doch vorzutragen — eine Eigenschaft, die mehrern Phantasienaturen (Herder) eigen ist, — und dann die erste geheime Religionsphilosophie neben der öffentlichen vorgetragen. Mythen benuzte daher Platon, sezte sie auch selbst zusammen und schmükte sie zur Anschaulichkeit aus. In der esoterischen Philosophie möchte dies weggefallen seyn. Aus seinem zweiten Briefe kennen wir seine Untersuchung über das Wesen des Ersten (φύσις τοῦ πρώτου), d. h. über das vollkommenste Urwesen und über den Grund des Bösen in der Welt, — der erste Versuch einer Metaphysik des Uebersinnlichen.

Platon vollendete, was Anaxagoras und Sokrates angefangen hatten. Er, der sich so weitläuftig über die ursprünglichen Vorstellungen in dem Welt-bildenden Wesen verbreitete, säuberte die alte Nationalreligion ganz von Schlacken. Seine Gottheit war nicht mehr blos ausserweltliche Intelligenz des Anaxagoras, nicht mehr allein das gütige und weise Wesen des Sokrates, sondern die Uridee des Vollkommensten und Heiligsten. Im bildlichen Sinne erschien er ihm als Vater. Dabei aber ordnete er die Volksgötter diesem seinem Gott unter und konnte auch die Sagen leicht lächerlich machen. Zwar nennt er die Planeten ausdrüklich Götter, jedoch mit dem Zusazze, daſs sie gröſstentheils als Gestirne aus Feuer bestehen, und sonach fiel das Menschenähnliche von selbst weg. Wie er deswegen noch kein Polytheist war, so hatte er auch den Sprachgebrauch gewissermassen für sich. Er etymologisirte die Götter in dem Kratylos meist nach physischer Ansicht. So erklärt er die herkömmlichen Götternamen für mächtige Naturwesen oder Attribute der Gottheit; so führte Zeus diesen Namen διὰ τὸ ζῆν, weil er des Lebens Ursache sey. Unvermerkt sezte er also etwas Besseres an die Stelle, wobei ihn schon Anaxagoras und Kritias vorausgegangen war und was jüngere Schriftsteller auf die Pythagoreer zurükführen. — Wo er frei sprechen konnte, da benuzte er die Gelegenheit ohne Rükhalt. So verwirft er *Eutyphr*. p. 12. die Kriege der Götter, die Verschlingung der Kinder bei ihnen, weil dadurch der Gottheit gespottet werde. Er tadelte deshalb von seinem Standpuncte aus die homerischen Gedichte und andre Dichter (*de re-*

publ. II. p. 100.). — Genauer bestimmte er eine Untergattung unter den Göttern, bei denen er gleichsam eine neue Theorie erfand, durch welche die Schuzgeister erklärt wurden.

Δαίμων ist für Platon zuweilen noch nach dem ältern Sprachgebrauch Gott. (*Politic.* p. 37.) In den meisten Fällen aber eine Art von Mittelgeistern in der Luft, welche ihrer Vollkommenheit nach zwischen Gott und den Menschen stehen. (*Cratyl.* p. 343. 259. *Epinomis* p. 260. *Sympos.* X. p. 229. 230.) Sie sind viele und mancherlei, und einer derselben der Eros, dieses Kind der Dürftigkeit und des Ueberflusses. Dies Mittelgeschlecht, welches das Auslegergeschäft zwischen Beiden betreibt, muſs man deshalb durch Bitten ehren. Es ist von bewunderungswürdiger Weisheit, ein Geschlecht, welches leicht lernt und behält, welches alle unsere Gedanken weiſs. Da der Himmel von lebendigen Wesen erfüllt ist, so erklären sich die Götter mit den Niedern wechselseitig, weil die Mittlern leicht zur Erde wie zum Himmel getragen werden. (*Epinomis* p. 260. f.) Damit verbinde man die Aeusserung: Die Dämonen werden vom Zeus zur δημιουργία der niedern lebendigen Geschöpfe gerufen; durch sie werden die Thiere gebildet. (*Timae. T. IX.* p. 325.

Platon dachte sich also die Dämonen als Körper (in der Luft), obgleich unsichtbar. Diese Vorstellungen Platons aber hat man zu den Spielen seiner Phantasie zu rechnen, auf die er selbst ein entscheidendes Gewicht legte (denn von den Wahrsager- und Versöhnungskünsten hielt Platon selbst nicht

nicht viel). Doch sieht man, daſs es ein Rettungsversuch der alten menschlichen (homerischen) Volksgötter seyn sollte, von denen er einmal glaubte, daſs man sie dem Herkommen gemäſs beibehalten müsse. Er machte sie also zu blossen Dämonen, indeſs er die allerdings ältern Sterngötter höher erhob. Ernst nahm er es wohl mit dieser Hypothese (was auch Tennemann dagegen sage), ob er es gleich gewiſs als Milderungsversuch angesehen haben durfte. Das Schlimmste war, daſs seine spätern Verehrer die philosophische Wahrheit und die dichterische Hypothese in seinen Schriften für Eins nahmen, und daſs Platon von dieser Seite dem Aberglauben der spätern Platoniker auch in diesem Puncte die Thüre öfnete.

In einer dritten Bedeutung bezeichnete Platon durch δαίμων den eigenthümlichen Genius, den jeder Sterbliche mit jedem neuen Leben erhält und ihn bis ans Ende begleitet. *De Rep. X.* p. 336. *T. VII.* heiſst es, wo von der Seelenwanderung die Rede ist, daſs die Lachesis jeder Seele den empfangenen Dämon als Bewacher des Lebens angewiesen habe und als Erfüller, Vollender der gewählten Lebensweise. Diese fliegen dann aus dem Hades zu neuem Leben auf (p. 337.). Weil die drei Richter Minos, Rhadamanthos und Aeakos nicht allwissend sind, so muſs jede Seele ein Dämon begleiten, der von allem Thun und Lassen Rechenschaft ablegt. — Der Dämon begleitet die Verstorbenen an den Ort, wo sie gerichtet werden. *Phaed. I.* 256. Vgl. *de Leg. IV.* 180. *T.* 8. *de Republ. X. T. III.* 350.

Noch kann man davon unterscheiden δαίμων als die vernünftige Seele des Menschen, ob die gleich mit des Sokrates mythischer Ansicht vom Dämonion zusammentrift. Δαιμόνιον nannte Platon im Kratylos (I. 260.) jeden verständigen Mann, der zugleich gut sey. Noch ausdrüklicher spricht er im Timäos (*T. IX.* p. 431.) über den κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος. Diesen habe Gott einem Jeden als Dämon gegeben (ὡς αὐτὸ δαίμονα θεοὶ ἑκάστῳ δέδωκε τοῦτο). Dieser wohne im höchsten Theile des Körpers und erhebe uns von der Erde zu der Verwandtschaft des Himmels, insofern wir kein irdisches, sondern himmlisches Geschöpf seyen.

Ueber die Ansicht des Platon von der Vernunft und der ganzen Seele als einem Göttlichen und dem Verhältnisse derselben zur Gottheit, S. Geschichte der Psychologie.

Platon hielt wahrscheinlich auch Gott für die Weltseele, d. i. für das Princip der sich gleichbleibenden regelmässigen Bewegung der Himmelskörper, von denen er oft Jedem wieder eine besondere Seele gibt. Die Weltseele wird von ihm dem Wesen nach als der Menschenseele gleich beschrieben. Nur ist hier der Punct seiner Philosophie, über dem am meisten Dunkel schwebt, vielleicht weil er selbst darüber schwankte, oder weil es in bedenklicher Verbindung mit dem Volksglauben an die göttlichen Sterne etc. stand, vielleicht auch weil die Hauptstellen in dem dunkeln Timäos vorkommen. Er sezte seinen Gott ganz in menschliche Verhältnisse. Die ψυχὴ aber hatte auch, besonders in Platons Zeit, noch Manches, was der Gottheit nicht angepafst werden konnte, so sehr er

allerdings sie als **rein** gedacht und hier besonders auf den νοῦς, die Vernunft als Ursache des Weltalls, beschränkt hatte; welchen νοῦν βασιλικὸν er nicht ohne eine ψυχὴ βασιλικὴ denken konnte (*Phileb. p.* 247. 248.).

Die ganze praktische Philosophie bezeichnete **Platon** als die Wissenschaft des **Guten**, des **Besten**, welches zu thun sey. Er betrachtete aber die Moral nur als Anwendung der theoretischen Philosophie, insofern sie ohne Dialektik, d. i. ohne Entwiklung der Grundbegriffe von Recht, Gut, nicht bestehen könne. In ihr liegt ein Ideal, welches Keiner erreicht und nur in der Gottheit durch die Vernunft erkannt wird. So wird das Streben der Menschen ein Streben nach Aehnlichkeit mit Gott. **Hier** der Zusammenhang seiner Moral und Religionsphilosophie, welche für jene gleichsam das erste Princip aufstellt. Das Ideal ist aber Gott als ein **weises Wesen**. So ward ihm der lezte Zwek alles theoretischen Wissens — reine Moralität, und Moral selbst enthielt die Beziehung aller Wissenschaft. Die Bildung des ächten Philosophen mufste ihm daher auch, nach seiner pythagoreisch-bildlichen Sprache, in der Reinigung der Seele, ja in der Trennung der Seele vom Körper liegen, d. i. nicht blos in der Beherrschung der Begierden, sondern auch in der Thätigkeit des Denkens am Nichtsinnlichen.

Der Geist seiner Moral war weder eudämonistisch, noch rigoristisch. Er hegte die Ahndung von einer allgemeinen Gerechtigkeit, indem die Ge-

rechtigkeit eines Staats und eines einzelnen Menschen Eins sey dem Wesen nach (*de repl. IV. Vol. IV. p.* 358.). Der Philosophie gab er daher auf, das sittliche und rechtliche Verhältniſs der Staaten aus den Einzelnen zu erörtern.

Weiter als Sokrates wollte Platon gehen durch Entwiklung dessen, was Tugend und Sittlichkeit sey, durch Untersuchung ihres Wesens und Wirkens. Der Anfangspunct, von dem er nun mit seinen Vorgängern ausgieng, war der Begrif des ἀγαθὸν, als des Ziels aller Handlungen. Noch war der Ausdruk: ἀγαθὸν sehr amphibolisch geblieben; noch war zu erörtern, ob dies höchste Gut die δικαιοσύνη sey oder nicht. Die Begriffe aber vom Guten, Rechten und Schönen waren ihm Unveränderliche und Erkenntnisse, für die keine Erfahrung entsprechende Gegenstände aufstellt, über die wir aber mit fester Sicherheit urtheilen. Daher kommt ihnen der Charakter der Nothwendigkeit zu; nach ihnen, den Ideen, beurtheilt der Philosoph alles Gegebene. Sie sind ursprünglich der Vernunft gegebene Begriffe.

Das Gute ist ein an sich nothwendiger Gegenstand des Begehrens für jedes vernünftige Wesen. Es kann ferner weder in den blossen angenehmen Gefühlen noch in dem blossen Denken liegen, sondern die Vereinigung Beider ist für den Menschen erst vollkommen befriedigend. Diese Vermischung muſs jedoch wieder auf die vollkommenste Art geschehen. Mit dem Denken lassen sich nur solche Gefühle verbinden, welche sich mit der Vernunftthätigkeit paaren können; dieses sind die reingeistigen, wahren, reinen, moralischen Gefühle.

Dies gibt den Begrif des vollständigen Gutes des Menschen. In diesem ist nemlich enthalten: Wahrheit, Schönheit und Regelmässigkeit, an denen die Vernunft mehr Antheil hat als das Vergnügen. Unter diesen ist aber das höchste Gut: das Regelmässige (τὸ μέτρον), d. i. die Idee der Vollständigkeit und Einheit mit der höchsten Vernunft oder der Gottheit. Ihm zur Seite steht in der Rangordnung das Harmonische und Schöne. Erst dann kommen theoretische Erkenntnisse, und zulezt erst die angenehmen Gefühle. Nicht der Lust wegen muſs man τὰ ἀγαθὰ πράττειν, sondern umgekehrt. Das höchste Gut ist ihm, wie man sieht, der sinnliche Zusammenhang des Menschen; 1) als innere Aehnlichkeit mit Gott oder göttliche Vollkommenheit; 2) als Quelle der Glükseligkeit. Dieser Begrif verleitete ihn einen Realzusammenhang der Sittlichkeit und Glükseligkeit anzunehmen.

Bei diesen Aussprüchen, daſs höchste Vollkommenheit und Sittlichkeit das Begehrenswerthe für einen Menschen als Mensch sey, leitete ihn mehr das unentwickelte moralische Gefühl, für die Vernunft zu entscheiden und nicht für das Vergnügen, weil jene göttlicher Abkunft sey. Allein eben darum betrachtete er nur das Object des Sittengesezzes, nicht aber die subjective Beschaffenheit des sittlichen Menschen, nicht die Gesinnung, am wenigsten die Freiheit.

Die Vernunft fordert, nur einer einzigen Regel zu folgen. Dieser erste und einzige Grundsaz des sittlichen Verhaltens ist: Unterwirf das Thierische dem Menschlichen und Göttlichen in Dir, oder,

da das Göttliche im Menschen die Vernunft ist, befolge die Vorschrift der Vernunft — namentlich der Höchsten, der Gottheit, um der Vernunft selbst willen — also: sey mit dir selbst einig. Der einzige Grund, der Vernunft und der Tugend zu folgen, ist, weil es besser ist.

Die ἀρετή oder Tugend ist eine Gesundheit, Schönheit und Wohlhabenheit der Seele, — die beste Einrichtung des Sterblichen, durch sich selbst lobenswerth.

Nun wurden jene vier Cardinaltugenden der spätern Stoiker, die bereits Sokrates deutlich aufzählte, auch von Platon wiederholt, nur aus dem obigen Grundbegrif der Sittlichkeit abgeleitet und anders als von Sokrates bestimmt. So hielt sich Platon an die Zerlegung des tugendhaften Charakters selbst und also an Eigenschaften mehr als an Handlungen, an das Formale mehr als an das Materiale.

1) Männlichkeit (ἀνδρεία) oder Standhaftigkeit ist nicht die natürliche Furchtlosigkeit (wie bei Sokrates) nicht der auch den Thieren eigne Muth; vielmehr nur der männliche, tapfere, unerschütterliche Vorsaz, die Vorschrift der Vernunft gegen sinnliche Lust und Unlust durchzusezzen, und für furchtbar nicht das physische Uebel, sondern das moralische Böse zu halten.

2) Mässigkeit oder Nüchternheit, d. i. Bestimmung und Einschränkung des Begehrungsvermögens durch die Vernunft und um der Vernunft willen, also z. B. nicht aus Apathie oder Neigung

zur Ruhe. Statt dafs Sokrates sie ἐγκράτεια, also blosse Enthaltsamkeit nennt, ist schon Platons Name theoretischer: σωφροσύνη im Gegensaz der εὐήθεια oder des einfältigen Stumpfsinns.

3) Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist die Verfassung des Gemüths, wo alle Kräfte das Ihrige thun, was ihnen zukommt; also Folgsamkeit gegen die Vernunft; das Seine thun und nur das Seine besizzen — also nicht (wie bei Sokrates) blosse Befolgung des Gesezzes. Bei Platon bezeichnet es vorzüglich die innere Gerechtigkeit, entgegengesezt der äussern, — die Bedingung aller übrigen Tugenden.

4) Endlich die Weisheit (σοφία), unter welchem Namen Sokrates eigentlich jene drei zusammenfafste, der Philosoph Platon aber besonders als φρόνησις, und sogar νοῦς bezeichnete. Sie ist freilich auch bei Platon der Grund der Tugenden, d. i. die Bestimmungsgründe der Handlungen als solcher. Daher liegt in ihr die durch die Begierde nicht gehinderte Thätigkeit der Vernunft, wodurch sie auf das schlechthin Beste, was man thun soll, allein sieht. So ergibt sich — praktische Erkenntnifs unsrer Pflichten.

Die Tugend ist nur in einem gewissen Sinne angeboren, nemlich als Anlage zur Sittlichkeit, welche mit der Vernunft verliehen wird; nicht aber als die durch Bekämpfung der sinnlichen Neigungen gestärkte Liebe zur Sittlichkeit durch eigne Vernunftthätigkeit.

Wie wenig Platon noch die Natur der wahren Freiheit ahndete, und das, was sie vermag,

berechnete, erhellt daraus, daſs er behauptete, kein Mensch könne mit Willen böse seyn. Auch läſst sich kaum begreifen, wie er damit seine eigene wahre Behauptung reimen wollte, daſs eine ungerechte Handlung, welche mit bösem Willen geschehen, nur eine schädliche (βλάβη) sey. — Eben so ist das Verhältniſs der Sittlichkeit zur Glükseligkeit auch bei Platon noch sehr unbestimmt, wie er nirgends den Begrif der Glükseligkeit vollkommen entwickelt hat.

Ausser den verlornen Hauptschriften des Platon für dessen Moral, liegen noch die Bücher von der Republik vor uns. Morgensterns Scharfsinn hat zu zeigen gesucht, daſs der Hauptgegenstand dieser Bücher der Begrif der Gerechtigkeit sey, welchen er mit Tugend gleich stelle, mithin eine Grundlegung zu einer Sittenlehre. Auch Garve fand es erwiesen, daſs die vollkommenste Staatsverfassung nicht der Hauptzwek sey, sondern nur eine Vorbereitungsuntersuchung der Hauptfrage: worin der Werth der Tugend liege, in der Gerechtigkeit selbst oder in äussern Vortheilen. Soll man hier entscheiden, so legte erstlich der dichterisch-philosophische Platon, wenn er sich wirklich einen Plan zu seinem Werke vorher entwarf, ihn wenigstens nicht so künstlich und logisch streng und schön zugleich an. Dann aber ist es überhaupt schwer, über Absichten zu entscheiden, so wie über den Hauptzwek eines, vollends so frei sich im Dialog unter zum Theil heterogenen Dingen fortbewegenden Schriftstellers. Platon konnte übrigens auch hier seine wahre Absicht, wie er es oft that, verstecken, um

jeden Vorwurf zu vermeiden. Wir verfahren daher am sichersten, wenn wir uns Beides, moralische und politische Gesezze und Betrachtungen schon in Platons Seele ungetrennt und so in seiner Schrift mehr oder minder vereint denken; wenn wir, wo nicht zwei Theile (Metaphysik der Sitten und Metapolitik — mit einem Göttinger Recensenten) dieses Werks, doch (mit Morgenstern) eine Parallele denken, die Platon hier zwischen dem Bilde eines menschlichen Staats mit dem höchsten Zwecke der Gerechtigkeit, und dem Bilde eines einzelnen Menschen als Republik im Keime, mit der Tugend als höchstem Gute denkt. Auch hier werden wir den Dichter nicht verkennen.

In allen Theilen der Philosophie prägt sich der Geist des Mannes, der sie bildete, aus. Wo sich aber auch Natur und Umstände so begegneten und um einen Philosophen zu bilden, Alles sich vereinte, da konnte nur ein Platon erscheinen. Die kühnsten Richtungen begann die philosophirende Vernunft. Wo Platon todte Zahlen (der pythagoreischen Philosophie) sah, da sorgte seine Phantasie, sie zu geistigen Wesen oder Ideen zu beleben, und wenn er die dialektische Kunst nach ihrer bessern Seite hochschäzte, so schüzte ihn sein sittliches Gefühl gegen Abwege. Ohne seinen planvollen Kopf, der Ideale schuf, weil in seinem höchst erschlaften Zeitalter jeder Versuch der Rettung vergeblich zu seyn schien, ohne seinen umfassenden, in alle Denkformen sich schmiegenden Geist würde die Philosophie ihren höhern Flug umsonst versucht haben, und gewiss keinen Aristoteles erhalten haben.

Alte Akademie.

Dafs Platon zu seinem Nachfolger den ihm verwandten Speusippos wählte und den scharfsinnigen Aristoteles zurüksezte, davon scheint der Hauptgrund in dem Umstand zu liegen, dafs, wo nicht die lebendige genialische Natur des Platon von der beschränktern logischen Natur des ohnehin über vierzig Jahre jüngern Aristoteles zurükgehalten wurde, doch eben seine wesentliche Lehre, die von den Ideen, von den Empiriker Aristoteles (wie dem pädagogischen Blicke des Platon während des zwanzigjährigen Umgangs mit Aristoteles nicht entgehen konnte) gar nicht verstanden oder durchdrungen wurde. So sehr auch die Voraussezzung (Tennemanns) wahr ist, dafs Aristoteles schon als Schüler andre Grundsäzze gehabt habe als sein Lehrer, so war doch der Wunsch Platons, nicht mifsverstanden zu werden, sehr natürlich; auch ist hier über die Absichten der Denker nicht positiv zu entscheiden.

Die Bestrebungen und Forschungen der ältesten Akademiker sind nicht unbedeutend, und der Verlust ihrer Werke nicht blos in der Hinsicht, welche Tennemann (Th. III. S. 6.) angibt, bedauernswerth,

dafs sie ohne Zweifel viele Aufschlüsse über die Lehrsäzze Platons und auch wohl des Aristoteles (eher aber noch des alten Sokrates selbst) enthielten. Es bleibt ein unersezlicher Verlust. Die Hauptquelle ist hier nur noch *Cicero de Fin. IV.* und *V.* 15 f., nach deren Benuzzung die einzelnen alten Akademiker aus Diogenes, Clemens abzuhören sind und dann zu scheiden ist, was sie mit Platon, mit Aristoteles gemein haben, was vor ihnen, was nach ihnen behauptet worden ist.

Ihre Untersuchungen über das Ursprüngliche der menschlichen, namentlich der kindlichen Natur sind nicht nur in dem griechischen Alterthume selbst gewissermassen einzig, sondern blieben auch in der neuern Philosophie noch immer zu wenig berüksichtigt. Ihre Bemerkungen über die eingepflanzten Urtriebe der Thätigkeit, der Selbsterhaltung und der Menschenliebe, ihre Beobachtung des allmäligen Erwachens derselben, der Glaube an den in der Kindesnatur liegenden reinen Ausdruk der Bestimmung des Menschen, (*maxime nostri ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrentur naturae voluntatem posse cognoscere. Cic.*) ihre psychologische Unterscheidung der willkührlichen und unwillkührlichen Tugenden zeugen von ihrem Scharfsinne. Sie waren wie die Peripatetiker genauere Beobachter des Menschen von Kindheit an, wie die Epikureer und Stoiker ihre Aufmerksamkeit mehr auf eine Vergleichung der Menschen und Thiere wendeten, wobei jene mehr auf den Charakter der Vernunftlosigkeit, diese mehr auf den der Göttlichkeit achteten.

Der Geist der alten Akademiker scheint eine **praktische** Tendenz vorzüglich gehabt, und sich dabei von Uebertreibungen frei erhalten zu haben. Ein seltsames Problem ist **neben** ihrer praktischen Richtung ihre Beschaulichkeit (vielleicht weil sie Psychologen waren). — Die Hoheit ihrer Lehren, die Achtung, mit der sie von **Platon** sprachen und seine vier Cardinaltugenden aufnahmen, bürgt dafür, daſs sie sich wirklich an **Platons** Lehren anschlossen. — Sie trugen mehr noch als **Sokrates** zur tiefern Ergründung der **moralischen** Würde der Menschennatur als Natur und, im Gegensaz der Thiere, als Menschennatur bei, mögen sie dazu mehr durch **Sokrates** praktischen Sinn oder durch **Platons** Beschaulichkeit geleitet worden seyn.

Die eigentlichen Tugenden des Menschen wiesen sie in der Seele nach, und sie sind ihnen die freiwilligen Erzeugnisse der göttlichsten Kraft der Vernunft (*virtutes voluntariae*, *in voluntate positae*). Diese Unterscheidung des Willkührlichen und Unwillkührlichen ist wichtig, so wie die darauf gebaute Eintheilung. — Die Natur, lehrten sie, that Vieles für den Menschen, doch Eins legte sie nur an, ohne es zu vollenden. *Virtutem ipsam inchoavit*, *nihil amplius*. Es ist also das Unsrige, durch Fleiſs zu vollenden. *Quod in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit natura*, d. i. dies überlieſs sie seiner eignen, freien Ausbildung. — So also betrachteten sie die Tugend als **Anlage**. Unverdorben liegen diese moralischen Anlagen in den Kindernaturen. — Der Mensch **allein** hat Gefühle der Schaam, und dies sind die Anfänge und Gaben der Natur (*Cic. l. l.*

IV. 7.). — Alle Beobachtungen der menschlichen Anstrengungen und Sorgen zeigen, daſs wir zum Handeln geboren sind. — Troz dem, daſs also die alten Akademiker den Menschen zur Thätigkeit bestimmt glaubten, liebten sie doch ein contemplatives Leben. Nicht auf gleiche Weise würdigten sie die Güter, und beurtheilten sie mehr und minder streng.

Xenokrates, der unmittelbare Schüler Platons, welcher bis 315. v. Chr. lehrte, erwarb sich mit Aristoteles das besondere Verdienst, die Philosophie in drei Theile: Physik, Dialektik und Moral eingetheilt zu haben; die weitere Uebereinstimmung mit Aristoteles bleibt uns unbekannt. Mehrere seiner uns verbliebenen Aussprüche aus seiner praktischen Philosophie lassen uns seinen grossen Geist ahnden. — Der Weise, sagt er, entscheidet sich dadurch, daſs er allein frei, aus eignem Endschluſs, nicht nach gesezlichem Zwang handelt. Hier also die Richtung auf das Praktische.

Polemo faſste das höchste Gut in eine eigene Formel, welche auf vielfache Weise gedeutet werden konnte, und von den Stoikern dreifach verschieden erklärt wurde. Cicero gibt sie uns also: *secundum naturam vivere*, und erklärt es: die von der Natur dem Menschen zunächst und zuerst dargebotnen Mittel gebrauchen. Der Sinn war wohl: den Forderungen seiner vollendetsten menschlichen Natur harmonisch für alle menschliche Kräfte (die schon Platon unterschied), oder dem gemäſs zu leben, was die unverdorbene Natur im Kinde wollte. — Glükseligkeit war für Polemo (nach Clemens *Strom. II. p.* 306.) Selbstgenügsamkeit.

Von Krantor, der nach Aristoteles blühte, ist es merkwürdig, daſs er der Apathie der Stoiker, jener Indolenz, die weder da seyn solle, noch könne, widersprach. Gefühl müsse der Mensch haben. — Die Leiden des Lebens suchte er durch Beruhigungsgründe aufzulösen. Keine geringe Erleichterung des Schiksals ist es, sagte er, — nicht durch sich Böses zu thun.

Aristoteles.

Aristoteles, 384. v. Ch. zu Stagira geboren, der Sohn des Leibarztes Nikomachos, genoſs die liberale Erziehung eines jungen Griechen, und ward von Proxenos in der Dicht- und Redekunst unterrichtet, im 17ten Jahre nach Athen geschikt, wo er sich anfangs auch mit der Arzneikunde beschäftiget und Apothekerkunde getrieben haben soll (daher seine Liebe zur Naturgeschichte); er genoſs den Unterricht und Umgang Platons bis zu dessen Tod. Platon schäzte seine Lehrbegierde und Fähigkeiten, bemerkte aber auch seine rasche Kühnheit in Behauptung mancher Säzze und Abweichungen, und äusserte daher mehrmals, dieser Schüler bedürfe eines Zügels. Da Platon so voraussah, er werde sein System nicht fortpflanzen, so bestimmte er ihn auch nicht zum Nachfolger, sondern wählte den Speusippos. Aristoteles, den dies verdroſs und sich bei einem jezt in Athen zu unternehmenden Vortrage der Philosophie kein grosses Glük versprach, da überdies die Freiheit der

Griechen beschränkter wurde, ging im 57. Jahre zu seinem alten Freunde, der mit ihm den Platon gehört hatte, dem Hermias, und hielt sich mit Xenokrates in Atarnea in Mysien drei Jahre lang auf, bis Hermias als Gefangener zum persischen Könige geschikt ward. Des Aristoteles Feinde benuzten seinen Aufenthalt in Mysien zu Vorwürfen, namentlich der Schmeichelei gegen den Fürsten. Allein wohl konnten die Platoniker eifersüchtig auf Aristoteles seyn, und ihn, der immer mit Achtung von Platon spricht, doch Undank gegen seinen Lehrer, von dessen Meinungen er abwich, vorwerfen. Zwischen Platon selbst und Aristoteles scheint Eifersucht nicht so wahrscheinlich geherrscht zu haben (als Tennemann meint). Was spätere Schriftsteller darüber erzählen, kann so wenig eine noch dazu wechselseitige Verstimmung dieser Art beweisen, als ein Stillschweigen in den übriggebliebenen platonischen Schriften über den Stagiriten. Hätte er Platons Lehrstuhl erhalten, so würde sich Aristoteles viel mehr an Platons System geschmiegt haben. Nach Hermias Tode entfloh Aristoteles nach Mitylene, von wo er wieder an den Hof Philipps von Macedonien (Ol. 109, 2.) in seinem 42. Jahre berufen wurde, um die praktische Bildung des jungen Alexanders zu übernehmen. Diesen wichtigen Beruf übte er acht Jahre aus, wurde auch hier um sein Ansehen, in dem er als Weltmann bei dem Könige stand, beneidet, bis er nach Philipps Tode nach Athen im 50. Jahre zurükkehrte. Alexander überhäufte seinen ehemaligen Lehrer bis an die Hinrichtung seines Verwandten Kallisthe-

nes, jenes offnen Tadlers des Alexanders und des Freundes von Theophrastos, mit Gnade, und liefs es sich, der Sage nach, ungeheure Summen kosten, die Wifsbegierde des Aristoteles besonders in der Thiergeschichte zu befriedigen und so die Naturgeschichte zu erweitern. Aristoteles trug in Athen die Philosophie 12 bis 13 Jahre ruhig vor, so lange sein Beschüzzer Alexander am Leben blieb. Mit dessen Tode brach der bisher gegen ihn nun heimlich genährte Hafs und Neid sogleich aus; Philosophen, durch seinen Beifall zurükgesezt, und Priester, über seine kühne Lehre von der Entbehrlichkeit der Opfer aufgebracht, bereiteten Alles vor, ihn bei dem Volke verhafst zu machen. Aristoteles entfloh den Verfolgungen und starb zu Chalcis im 62. Jahre (322. v. Ch.).

Aristoteles war ein Kind des Glüks, wie wenig Philosophen. Sogleich vom Vaterhause aus konnte er die Natur studiren; es einte sich Alles, um ihm Stof zu geben. Sein Geist war auf eine Art gebildet und in einem Umfange sich mit seiner Wirksamkeit verbreitend, wie es nur Wenige gewesen seyn dürften. Mit einem unermüdeten Fleisse und rastloser Lehrbegierde, mit einer seltnen Belesenheit in den meisten und vorzüglichsten vor ihm erschienenen, nicht blos philosophischen Schriften, für deren Erhaltung er auch der erste war, der eine Büchersammlung unter den Philosophen anlegte, verhalf er sich zu einer Vergleichung mehrerer Meinungen. Diese wurden ihm nach seinem eignen Geständnisse oft eine Veranlassung, bestimmter zu denken oder eigne Gedanken zu erfinden.

Sie

Sie veranlaſsten ihn aber auch zu einem kritischen Verfahren in der Philosophie, bei welchem er es fast immer mit Widerlegung anderer Meinungen zu thun hatte, ohne dabei einen Meinungsdespotismus zu befolgen, da er nur Gründe, nicht persönliche Bitterkeiten sprechen lieſs. Er übertraf aber seine Vorgänger eben darum auch an Umfang und Mannigfaltigkeit Kenntnisse; der denn ausser der Philosophie, Mathematik und den schönen Künsten hatte er auch Naturgeschichte und Staatengeschichte in hohem Grade inne. Noch mehr sind es aber die Eigenschaften seines philosophirenden Geistes, welche ihn zu einem der ersten speculativen Philosophen in Griechenland erhoben. Sein fein zergliedernder Scharfsinn, der die bis dahin vermischten Begriffe genau zu sondern wuſste, sein Tiefsinn, der die Begriffe bis in ihre feinsten Bestandtheile zergliederte, sein überschauender systematischer Kopf, der überall einen festen Grund suchte und mit unverwandtem Blicke immer Alles von den ersten Grundsäzzen bis auf die lezte Folgerung übersah und seine reiche Erfindungskraft muſsten ihm die höchsten Ansprüche als Philosoph gewähren. Zu dieser Geistesgrösse konnte seine von Jugend auf günstige und glükliche Lage, seine Einweihung in Platons Geist und Schule, seine Kenntniſs der Natur, sein Umgang mit den damaligen Göttern der Erde, seine Begünstigung von einem ihm Ruhm bringenden Zögling Alexander allerdings Viel mitwirken, aber doch auch nicht Alles thun. Wir wollen es ihm nun auch zutrauen, daſs er zugleich so viel Festigkeit und Stärke des Geistes besaſs, sich über Andre nicht durch blosse Sophistereien zu erheben,

und die Wahrheit aus wahrem Streben nach Gewifsheit und wahrer Wahrheitsliebe überall zu suchen und zu behaupten; dafs, um eine solche Höhe zu erklimmen, eine innere Wärme ihn anfeuerte, und dafs er, so sehr er auch oft die Erfahrung zu übersehen schien, doch nur aus Furcht einer oberflächlichen Gemeinnüzzigkeit die tiefsten Gründe der menschlichen Erkenntnifs erspähte.

Als Lehrer pafste Aristoteles in Athen seinen Vortrag weislich den Umständen an. Es hatte die Philosophie aufgehört Gegenstand der Phantasie zu seyn, so dafs schon Platon als Bedingung ihres Anhörens Kenntnifs der Geometrie gefordert hatte; so mufste nun der Denker Aristoteles einen noch schärfern Unterschied zwischen denen, die im strengen Sinne nach der Wissenschaftslehre trachteten, und zwischen Leuten von blos gesundem, aber nicht ausgebildetem Verstande einen Unterschied machen. So theilte er nun seine Schüler wie seine Lehrstunden in exoterische und esoterische, oder akroamatische. Er that dies nicht, weil er gewisse Lehren geheim halten wollte oder mufste, sondern ihn veranlafste zu jener Unterscheidung die Verschiedenheit der Wissenschaften selbst. Jene Unterscheidung mufste jedoch auf seine Schriften Einflufs haben, von denen einige blos den Philosophen, andre jedem aufgeklärten Leser bestimmt waren. Minder beruhete wohl jene doppelte Methode darauf, dafs er eine und dieselbe Materie so verschieden behandelte, als dafs er den Inhalt nach den Umständen auswählte und ergründete. Der esoterische Vortrag war völlig wissenschaftlich

und leitete die philosophischen Wissenschaften aus den schlechterdings ersten und nothwendigen Gründen her.

Die Schriften des Aristoteles, die wir noch haben, sind nicht ganz von Dunkelheit frei, welche durch seine tiefsinnige und vielumfassende Denkart, und den gedrängten, kurzen Ausdruk bewirkt seyn mag. Seine Methode ist oft nicht so streng, als man erwarten sollte, wenn auch bei ihm das Systematische noch am meisten gefunden wird. Seine Belesenheit gab ihm eine grosse Masse von Kenntnissen an die Hand, doch verleitete sie ihn auch aufs Polemisiren.

Aristoteles führte die Philosophie, welche Sokrates mehr ins gemeine Leben gebracht und zu den Menschen geführt hatte, aus den Gränzen des gemeinnüzzigen Gebrauchs wieder heraus und hob sie von neuem empor, indem er sie recht eigentlich zur Schulweisheit machte. Eben daher mußte auch der Vortrag der Philosophie von ihm verändert werden und statt des Dialogischen der Sokratiker, der Demonstrative und Systematische in Gang kommen, Dies machte auch schärfere Scheidungen und Eintheilungen, so wie Kunstwörter nöthig, um die höchste Bestimmtheit zu erhalten.

Auf diesen systematischen Geist und Vortrag mußte ein Mann von dem Geiste und der Bildungsweise des Aristoteles nothwendig gerathen. Schon Platons speculativer Vortrag allein, den er doch als Selbstdenker hörte, würde ihn dazu veranlaßt haben, da wir jenem nur die dialogische Form abstreifen dürften, um die Grundlage zu ei-

nem wirklichen System zu haben. Dazu kamen aber noch die vielen Abweichungen so verschiedener sokratischer Sekten neben dem Platon, welche so weit die Sachen damals erschienen, nur durch die Fesseln eines auf strenge Gründe aufgeführten Lehrgebäudes zum Schweigen oder gar zur Uebereinstimmung gebracht werden konnten. Wenn nun der dialogische Vortrag den Vortheil leichter Entwiklung und einer natürlichen Ideenentlockung hatte, so verführte er doch auch zur Weitschweifigkeit, zur Unbestimmtheit und Unvollständigkeit. Die systematische Methode zu philosophiren bewirkte dagegen mehr Bestimmtheit und Sicherheit, vollends, wenn sie zugleich räsonnirte, Gründe und Gegengründe aufstellte, die verschiednen Meinungen prüfte, und so ächtskeptisch verfuhr, wie dies nun Aristoteles wirklich that. Eine solche Festigkeit der Begriffe mußte auch auf die philosophische Sprache und ihre schärfere Bestimmung wirken, woran die griechische Sprache noch Mangel hatte, den bereits Platon erkannte und zu heben suchte; wie Sokrates auch schon den Sprachgebrauch des gemeinen Lebens zu läutern und zu veredeln trachtete. Aristoteles fand aber bei vielen neuen Begriffen sogar neue Ausdrücke nöthig, und bereicherte so die Sprache mit Kunstwörtern, welche das Denken und den Fortgang des Räsonnirens erleichtern und abkürzen mußten. Diese Vortheile und Verdienste, welche Aristoteles sich dadurch um die schwankende Philosophie erwarb, können nie gleichgültig erscheinen, um so weniger, da wir noch seine philosophische Sprache in unsrer philosophischen Kunst-

sprache beibehalten haben. Dafs aber ein solcher speculativer Geist leicht die Gränzen übersteigen konnte, so lange der menschliche Verstand noch seine eigne Kräfte nicht versucht und ausgemessen hatte, dafs ferner eine gewisse Demonstrirsucht in stolze Anmassung Alles zu wissen und Alles beweisen zu können, dafs eine gewählte Kunstsprache leicht in ein blosses Wortspiel ausarten und zu einem Barbarismus hinführen konnte, ist nicht zu läugnen; allein mit Unrecht würde man dies Alles dem Aristoteles, welcher den ersten Versuch hier wagte und wagen mufste, aufbürden. Was die schlimmen Folgen eines kühnern Ganges im Philosophiren, die noch dazu zuweilen nur Misverständnisse des Stagiriten in einer barbarischen Uebersezzung, Misbräuche seiner Vorschläge waren, betrift, kann er nicht vertreten, der für sein Zeitalter nüzlich fand, so zu lehren und die Lehrmethode so weise zu vertheilen, der es aber auch nicht verlangte, dafs in spätern Zeitaltern seine Philosophie als die Königin aller Weisheit und als Beherrscherin aller denkenden Köpfe auf den Thron gehoben werden sollte.

Aristoteles war der Erste, welcher die Philosophie in ihrem ganzen Umfange, und immer systematisch bearbeitete. Er unterschied zuerst theoretische und praktische Philosophie, wenn auch dieser Unterschied noch nicht für einen wahren gelten kann, da noch nicht reine Vernunfterkenntnifs aufgefunden worden war. Beiden von ihm angegebnen Theilen aber verhalf er zu gleichen Rechten, wie sich dies nach Sokrates und Platons Vorarbei-

ten erwarten liefs. Der Zwek für die speculative Philosophie war ihm ἀλήθεια, der der praktischen ἔργον (Met. II. 1.). Eine solche Sonderung war aber schon durch die Ausdehnung nothwendig, welche die Hauptthelle der Philosophie erhalten hatten.

Die allgemeine Philosophie enthält gröfstentheils seine Metaphysik, der er diesen Namen gab. In ihr wollte er eine über alle andere Wissenschaften herrschende und sie alle unter sich begreifende Wissenschaft gründen, unter dem Namen Ontologie, weil er den Begrif des Dinges darin abzuhandeln sich vornahm. Und Aristoteles war es auch, der den ersten bedeutenden Schritt zu einer wissenschaftlichen Metaphysik that. Der praktischen Philosophie gab er ein weites Feld, und befafste darunter nicht allein Moral und Politik, sondern auch Staatenkunde und Oekonomik. Der Mensch ward nemlich von ihm als zur Gesellschaft bestimmtes Wesen betrachtet.

Der Geist des aristotelischen Systems ist Empirismus und Dogmatismus, so dafs es immer für Platon leichter war als Rationalist eine reine Wissenschaft neben der empirischen zu ahnden. — In der Darstellung seines Systems gehe die Theorie des Vorstellens und Denkens, die Lehre von den ersten Grundsezzen der Erkenntnifs, wie wir sie von Neuern dargestellt besizzen, dem metaphysischen Theile voraus.

Um die Logik erwarb sich Aristoteles wirklich Verdienste, möchte er auch nicht überall als Erfinder gelten und von seinen Vorgängern entlehnt haben, über welche Entlehung nicht sicher ent-

schieden werden kann. — Der Theil seiner Philosophie, welcher die Physik in sich begrif, beruhte auf metaphysischen Sätzen. Er bestimmte aber dadurch den Begrif der Natur deutlicher, dafs er sie der Kunst entgegensezte, indem er nur in natürlichen Körpern das Princip der Bewegung fand. Der Begrif des Unendlichen ist dagegen in seiner Lehre noch sehr beschränkt, und deutet nur das an, was nicht gemessen, oder höchstens mit Mühe ausgemessen werden kann. Unendlich wird Etwas dadurch, dafs man ohne grosse Veränderung hinwegnehmen und zusezzen kann. Der Raum ist ihm die unveränderliche Gränze des Körpers, der nie ein unendlicher ist. Selbst kann der Raum nicht Körper seyn, sonst durchdränge ein Körper den Andern. Alles was ist, ist im Raum, und ausser der Welt kann es mithin keinen Raum geben. Jeder Körper wird von Raum umschlossen, und der leere Raum ohne Berührung eines Körpers ist ein Unding. So also analysirte Aristoteles zuerst den Begrif des Raums, und bestritt auf physischem Wege den leeren Raum so scharfsinnig. wie er Untersuchungen über die Zeit anstellte. Diese war ihm das Maafs der Bewegung, indem sie die Geschwindigkeit der Bewegung im Raume, der Raum die Grösse der Bewegung bestimmte. Sie selbst aber ist weder langsam noch schnell, und so ausser allem Bewegten. — Läugnen lafst sich in Hinsicht auf Aristoteles Physik keineswegs, dafs ihr schon mehr Erfahrungen und Beobachtungen, als den vorigen Natursystemen zum Grunde liegen, was sich auch von ihrem Urheber erwarten liefs; nur sind jene Beobachtungen oft noch einseitig, noch nicht

tief genug, noch nicht systematisch verbunden. Allein auch das, was der sonst scharf beobachtende Stagirit aus der Erfahrung wuſste, übersah er oft, wenn er sich zur Speculation erhob. Er behandelte daher das Sinnliche in der Physik zu sehr nach den Gesezzen des Verstandes, und verlieſs die Bahn der Natur. Fing er auch an in der Welt schon Zwekmässigkeit zu finden, so war ihm noch nicht der Ueberblik des Ganzen vergönnt, als er uns möglicher geworden ist. Die Richtung, welche Aristoteles Geist bei seinen Beobachtungen nahm, ging mehr auf das Erforschen der Aehnlichkeiten als der Verschiedenheiten in der Natur, und so bildeten sich oft analogische Schlüsse, aus *factis a posteriori* und Urtheilen *a priori* vermischt, welche unmöglich sicher führen konnten. Auch verleitete ihn noch die Sprache zu manchen Vermischungen, z. B. Grund und Ursache.

Einen Theil der Metaphysik nahm, neben der Ontologie, die natürliche Theologie ein, die er noch zu keiner eignen Wissenschaft erhob.

Aristoteles hatte drei Gattungen von Substanzen, obschon nicht streng logisch unterschieden: empfindbare, welche zugleich veränderlich sind, — empfindbare oder sinnlich wahrnehmbare, welche zugleich unveränderlich sind, — und endlich solche, welche weder empfindbar, noch veränderlich sind. Die erhabenste Substanz war ihm Gott, dessen Daseyn er nur zu erweisen hatte, und also zu erweisen suchte.

Es ist unmöglich, dafs Veränderung und Bewegung im Universum bis ins Unendliche aus Veränderung und Bewegung entstehe. Wird gleich Alles, was in Bewegung erscheint, durch einen äussern Stofs dazu getrieben, und von einem Andern bewegt, so kann das doch nicht ohne Ende fortdauern, es kann sich keine anfangslose Causalreihe von Bewegungen vorfinden, wenn wir nicht auf einen ewigen Cirkel der Bewegung verfallen sollen. Ein Princip mufs also für die Bewegung vorausgehen, eine Quelle der Bewegung, bei welcher man zulezt stehen bleiben mufs; ein selbstständiges Wesen, das unbeweglich und unveränderlich ist. Dies aber ist die Gottheit, — die erste unabhängige Ursache aller Bewegung, welche unmittelbar die himmlischen Körper, und durch diese mittelbar die irdischen Körper bewegt. Dafs diese unbedingte Ursache, sein *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* die Gottheit sey, ist gewifs, ohne dafs er, ausser einer Stelle *de gener. et corrupt. II.* 10., dies selbst sagt.

Der Beweis des Aristoteles war nicht neu, da Platon schon die Seele, wie die Gottheit ein Princip der Bewegung nannte, und Anaxagoras schon auf einen ersten Beweger zurükgekommen war. Aristoteles erwarb sich das Verdienst des tiefern Eindringens und der vollständigern Ausführung. Uebrigens sieht man dabei nicht, wie Aristoteles das Verhältnifs Gottes zu dem Entstehn der Seele genommen habe, da man fragen kann, woher die Seele die Bewegung nehme. Wie dabei Aristoteles ferner auf die Gottheit von dem lezten Grunde der Bewegung aus ohne Sprung kommen

konnte, erhellt keineswegs. Eine ewige Bewegung bedurfte keiner Ursache. Unbeweglich sollte Gott selbst seyn und dennoch bewegen; wie dies möglich sey, war erst zu erweisen. Vielleicht war ihm unbeweglich hier mehr unwandelbar, unabhängig von einer neuen Ursache. Endlich ist es zweifelhaft, ob Aristoteles Gott für die wirkende und nur die Endursache hielt, oder welche er wenigstens dabei am meisten im Sinne hatte; oder ob er sie zusammendachte und nicht scharf schied. Mit mehr Gewissheit kann zwar dafür entschieden werden, dass er in Gott die Endursache von allen Dingen fand. Wenn Aristoteles aber auch die göttliche Substanz als den Anfang aller Bewegung betrachtete, so hielt er die Bewegung doch eben so für ewig als die Ursache derselben. Der Anfang dessen, was noch nicht war, blieb auch ihm ein Abgrund der Gedanken.

Einen zweiten Beweis für das Daseyn der Gottheit nahm er aus der Vortreflichkeit des Weltbaus. Die Beobachtung des ordnungsvollen und gesezmässigen Laufs der Sonne und der Gestirne haben die Menschen auf den Urheber und Regierer dieser Ordnung schliessen lassen. In der Natur liegt Absicht und Nothwendigkeit; ihr Urheber ist Gott, der ihr mechanische Gesezze gab, der nicht nur Bewegung, sondern auch Ruhe bewirkt. — Daher pries Aristoteles den Anaxagoras, dass er zuerst gezeigt habe, wie der Zusammenhang der Dinge nicht durch Zufall, sondern von einem unendlichen Verstande erzeugt worden sey. (*Met. I. 5.*)

Endlich lehrte er nach Sextus (*adv. Phys. I.* 20. p. 553. worin man den systematischen Denker, welcher classificirt, erkennt: aus zwei Quellen sey der Begrif von den Göttern geflossen, 1) aus gewissen Erscheinungen der menschlichen Seele, und zwar aus Begeisterungen der Seele im Traume und aus den Ahndungen. Wenn die Seele, sagte er, ganz mit sich allein ist und ihre eigene Natur wieder annimmt, so ahndet und weissagt sie die Zukunft. In eben dieser Lage befindet sie sich, wenn sie im Tode vom Körper geschieden wird. Aristoteles berief sich dabei auf das Zeugniſs des Homeros, der dies beobachtet habe und dem sterbenden Patroklos Hektors Tod, Hektorn aber Achilles Tod weissagen läſst. Aus solchen Umständen haben die Menschen geschlossen, daſs Gott an sich ein unsrer Seele ähnliches Ding und der Allwissende sey. Sie schlossen es aber auch 2) aus dem Anblik der Gestirne.

Aristoteles läſst also als guter Dialektiker auch diesen Glauben aus Schlüssen entstehen, die aber freilich so, in dieser Form und diesem Umfange nur ein Aristoteles machen konnte. Man sieht hierbei aber schon, wie weit eine psychologische Ansicht führte. Er lieſs das Vorhersehungsvermögen auf den Schluſs führen, es müsse ein Wesen existiren, welches mit der Seele Aehnlichkeit (Verwandtschaft) und die vollkommenste Erkenntniſs habe. Derselbe Philosoph, welcher hier der Seele im Träumen gewissermaassen die Gabe der Divination, die er glaubte, beilegt und dieselbe im Schlafe mehr als im Zustande des Wachens

von den Banden des Körpers frei seyn liefs, erklärt doch diese Gabe aus natürlichen Gründen *Cic. de Div. II.* 62. Merkwürdig ist es dabei, dafs Aristoteles die Volksgötter noch weit seltner und wenigstens eben so vorsichtig als Platon anführt. Vgl. *Met. XII.* 8. *p.* 207. *Sylburg.* Er tadelte auch diejenigen nicht so heftig, welche zuerst für die göttliche Natur Menschen- und Thier-Bilder wählten (vielleicht weil er Ewigkeit der Thiere glaubte), und erkannte selbst, dafs das Leben der Götter nach dem Sterblichen gebildet sey. *de Rep. I.* 2. *Met. XIV.* 8. Er pries die Lehre der Alten von den Göttern als eine ehemals blühende, allmälig aber verlorene Wissenschaft. — In einer Stelle sagt er (wie Herakleitos und Empedokles, Hipponax und Diagoras, nach Simplicius zu dieser Stelle), dafs es etwas Angebornes im Menschen sey, Götter anzunehmen (*de Coelo I*, 3. *fin.* κοινὴ τῶν ἀνθρώπων ὑπολήψις. — Πάντες λέγουσι, θεοὺς βασιλεύεσθαι; *Politic. S. de republ. IV.* 15. *p.* 510. *Opp.*).

Die Natur Gottes läfst Aristoteles in folgenden Eigenschaften, die zum Theil aus Negationen der Eigenschaften natürlicher Körper zusammengesezt sind, bestehen. Die erste Ursache der Bewegung ist weder bewegt, noch beweglich, mithin unveränderlich, sich immer gleich, unwandelbar. — Gott ist ewig, denn er sezt die Bewegung der Materie rastlos fort und ruht in keinem Augenblik. — Er ist ein Einziger, denn es reicht Eine Ursache der Bewegung hin und mehrere würden ohne Grund angenommen werden; auch ist die ewige Bewegung ein Ganzes. *Phys. Ausc. VIII.* 5. — Er ist un-

theilbar (ἀδιαίρετος) und ohne alle Theile (ἀμερὴς) und Ausdehnung, mithin unendlich. — Gott ist eine Substanz im strengsten Sinne, welche abgesondert von allem Empfindbaren existirt, und Wirklichkeit in sich faſst, nicht blos Vermögen, was der Materie zukömmt; daher ist er auch ohne alle Materie. — Seine Bewegung ist ohne Ermüdung und Beschwerde, da er selbst unveränderlich ist. — Er ist das vollkommenste Wesen, unter allem Guten das Beste. Da seine Thätigkeit Denken ausmacht, so besizt er den vollkommensten Verstand; dieser aber ist die Quelle der Seligkeit, mithin Gott das seligste Wesen. — Dabei aber behauptete Aristoteles, die Gottheit könne keine moralische Tugenden üben; denn sie lebe in steter Selbstbeschauung, da sie das höchste Gut in sich sieht. Ohne alle Thätigkeit konnte er aber doch wohl den Beweger nicht seyn lassen; so wie sich dies daraus abnehmen läſst, daſs er den Begrif von Gott praktisch macht und auf die Tugend anwendet.

Nach spätern Schriftstellern soll Aristoteles noch andre sinnliche Eigenschaften der Gottheit beigelegt haben, was wohl statt finden konnte, da auch er Sinnliches und Nichtsinnliches vermischte. Er betrachtete Gott aus einer zweifachen Rüksicht, einmal als Princip und reinen Vernunftbegrif, dann aber auch als Sinnengegenstand im Raume und im Verhältniſs zur Materie. So erkannte er in Gott die Form der Welt oder ein sie bewegendes Wesen. Hatte er Gott: die Welt genannt, so begrif er dann Materie und Form als Eins darunter. Eben so konnte er ihn Himmelswärme, ein himmlisches Feuer

nennen, wenn er das Aeussere dieser Form in Rücksicht zog, und eben so den Aether ihm als Körper zuschreiben, dessen Seele er ist. So galt Gott als reinstes Lichtwesen, wofür er auch noch ein sanftes von den natürlichen Elementen verschiednes Wesen, welches alle Vollkommenheit und Göttlichkeit in sich vereinte, annahm.

Bewiesen ist von Andern worden, daſs Aristoteles Gott nicht als Weltseele in der bestimmten Bedeutung des Worts gedacht habe, allein es fragt sich, ob er nicht der Sache nach etwas Aehnliches behauptet habe. Der Himmel ist ihm ja σῶμά τι θεῖον, *de Coelo II.* 3.

Gott, dem Beweger, wies er den Hauptsiz in der äussersten Sphäre des Himmels, in dem Umkreise, in welchem sich die Fixsterne und die Weltkugel bewegen, an. Die Gottheit umschlieſst die Welt von aussen als Gränze, und ihr als oberster unbedingter Ursache der Bewegung sind auch die Planeten untergeordnet. — Leicht konnte aber aus den Abtheilungen, welche Aristoteles von dem Himmel macht, die Meinung: der äusserste Himmel sey Gott selbst, entstehen. Dies zeigt Sextus: II, 1, 639.

Ausser der ersten Bewegungsquelle nahm aber Aristoteles mehrere, auch ewige, einfache und unbewegte Substanzen an. Diese Untergötter, welche die Gestirne regieren, sind abhängig von dem ersten Beweger. Und hiermit lenkte Aristoteles auf den Volksglauben ein, und vermied bei dieser Art Polytheismus den Vorwurf der Heterodoxie.

Die Gottheit selbst steht bei Aristoteles in genauem Zusammenhange mit der Welt. Sie

ist, nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung ist durch sie. Sie dient dem Bewegten zum Vorbilde, und ist selbst Zwek des Weltganzen. Atticus bei Eusebius (*Praep. evang. XV.* 5.) und Neuere werfen dem Aristoteles vor, von seiner Gottheit sey Vorsehung ausgeschlossen und führten *Met. XIV.* 9. *Nicomach.* X. 8. wo er sagt: *εἰ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ*, an, in welcher Darstellung aber nichts zum Beweise dienen kann. *Met. XII.* 9. sagt er: Gott denke nicht an alle Dinge, weil das Nichtwissen mancher, besonders böser Dinge besser sey als das Wissen. Hier aber wird höchstens an einer speciellen Vorsehung gezweifelt. Wenn er übrigens von nothwendigen Gesezzen der Natur und vom Zufalle spricht, so kann man den Ausdruk nie streng nehmen. — Er liefs die Vorsehung sich auf die himmlischen Dinge erstrecken, und von diesen dann die Veränderungen auf der Erde abhängen — also eine mittelbare Vorsehung. Nie ordnet er die Gottheit einer Nothwendigkeit unter. Es wird von ihm nicht alle Mitwirkung Gottes bei den Angelegenheiten der Erde vernichtet. Er waltet als erste Ursache aller Bewegungen, wenn auch beschränkt. Aristoteles fühlte, als Naturbeobachter und Naturforscher an Naturgesezze gewöhnt, kein andres Bedürfnifs, als eine erste bewegende Ursache. So ist die Idee eines Gottes bei ihm nur auf dem Wege der physischen Betrachtung erlangt, und dient ihm nur als Schlufsstein, ein unendlicher Zurükgang der Bewegung als physischer Behelf. Eben daher hat aber auch die Idee lauter physische Attribute.

Mit seinen Beweisen des Daseyns Gottes, namentlich dem von der Vortreflichkeit des Weltbaues scheint seine Lehre von der Ewigkeit der Welt im Widerspruche zu stehen. Wenn aber auch sein theologisches System wirklich den Atheismus begünstigte (wie Tiedemann glaubt) und sein Deismus wohl nicht viel zu bedeuten hat (wie Fülleborn sagt), so kann man doch für denselben keinen Beweis daraus folgern, daſs er die Welt für ewig erklärte. Wenn er unter allen Alten zuerst die Ewigkeit der geformten Welt annahm, so war sein System nächst dem Sokratischen freilich das einzige philosophische Lehrgebäude der Griechen, in welchem keine Kosmogenie war und seyn konnte. In der ewigen Welt des Aristoteles war nemlich Alles stets, so wie es jezt ist, von jeher gewesen, Alles drehte sich in demselben Kreise von Veränderungen und Bewegungen umher, daher er dann freilich keinen Weltbaumeister, keinen ersten Urheber der Weltanordrung erkennen konnte. Auch scheint sich des Aristoteles Ewigkeit nur auf das Himmelssystem, nicht auf die Thiergeschlechter zu beziehen. Er wollte damit also wohl nur sagen, daſs sie von Ewigkeit her gebildet sey und in Ewigkeit fortdauern würde, daſs die Gottheit sie von Ewigkeit her geordnet und bewegt habe. Daher konnte er die Lehre damit verbinden, daſs Gott nach seiner Unveränderlichkeit nicht neue Rathschlüsse fassen könne (*Meteor. I*, 41. *Cic. acad. quaest. IV*. 58. *nat. d. I*. 15.). Den Begrif der Ewigkeit nahmen die alten Philosophen überhaupt nicht streng.

Noch

Noch möchten für die Theologie des Aristoteles folgende Momente zu berücksichtigen und in Untersuchung zu ziehen seyn. — Wie viel dürfen wir aus seinem Stillschweigen ableiten? Hätte er auch nie der Götter oder Gottes gedacht, so konnte er als Mensch daran glauben, wenn er auch den Begrif desselben in seinem System als Philosoph nicht so dringend nöthig gefunden haben sollte.

Zeigt Aristoteles in seinen Schriften einen religiösen Ton, eine ehrfurchtsvolle Stimmung? Und mufs diese ein Philosoph, der noch dazu Naturforscher ist, zeigen, wenn er nicht für irreligiös oder Gottesläugner gehalten werden will? — Aus welchen Gesichtspuncten sind die Aeusserungen von der Gottheit zu betrachten? Welche Bücher sind dabei zuverlässig, unächt, interpolirt? Welches sind hier also die Hauptquellen? Ob *Metaph. XII.* (nach Fülleborn)? Dieses zwölfte Buch scheint nach Gründen, welche Buhle angegeben hat, aus andern Werken des Aristoteles compilirt. Man kann hier aber die verschiednen Stellen ordnen a) nach der Zeit und da erforschen, ob etwas erst Deutung eines Peripatetikers war, oder b) nach den Zwecken der Bücher (esoterische, exoterische), oder wenigstens c) nach mehr und minder deutlichen oder ausführlichen Säzzen u. s. w.

Nun kann Aristoteles in verschiedenen Lagen erscheinen und erscheint wirklich darin, a) als ofner Bekenner seiner Herzensüberzeugung (vgl. *Met. I,* 2. 3. und *XII.* 1.) — b) als Empirist, — als solcher sprach er von Anwendung des Weltalls, s. *Cic. N. D. II,* 37. — c) als Referent des gemeinen Men-

schenglaubens (*Met. XII. 7.* πρῶτη οὐσία *Sextus* 5, 24, 218.); — d) als Benuzzer mythischer Vorstellungsarten des Volks, oder wenigstens dichterischer Ausdrücke, als blosser Wiederholer des Volksglaubens, oder als eigner Versinnlicher (Untergötter oder Beweger, Volksgötter, ihr Wohnsiz, Thier, Himmel der Siz alles Göttlichen); — e) als ein mechanische Gesezze beobachtender Physiker oder als ein *a priori* räsonnirender und fortschliessender Philosoph (*Phys. Ausr.* 8, 1, 5. 6. 9. 15. *Cic. T. Q.* 2, 2.).

Nach diesen verschiedenen Gesichtspuncten ist er natürlich auch verschieden zu beurtheilen. Uebersieht man seine Gotteslehre, so war ihm Gott 1) nicht nur Weltbeweger, sondern auch 2) die *caussa efficiens* aller Dinge (ἀρχή, αἴτιον), also Weltursache, wo nicht Schöpfer. 3) τὸ ἄριστον, welcher eine Seligkeit darin findet, sich selbst und seine Tugenden anzuschauen, also doch wohl Besizzer moralischer Eigenschaften, wenn auch nicht Ausüber. Auch legt er seinen Gott ἐνεργεία (*de coelo* 2, 3.), mithin nicht blos Einwirkung oder Bewegung, sondern rastloses, ewiges Wirken bei. Endlich 6) Weltregierer, wie ein Feldherr.

Ueber Aristoteles Psychologie s. Geschichte der Psychologie S. 308 f.

Der Moral sprach Aristoteles als Wissenschaft diejenige Allgemeinheit und Gewifsheit ab, welche der theoretischen Philosophie eigen sey.

Auch er begann von einem Object des Willens, jedoch ging er nicht, wie Platon, auf das

absolut Gute, sondern auf das für den Menschen höchste Gut. Dies bestand ihm aber dem Inhalt nach in der Gesammtheit des höchsten und dauerhaftesten Vergnügens, — Glükseligkeit.

Seinem Scharfsinn entging es nicht, daſs nicht jedes Streben nach Glükseligkeit oder Vergnügen mit Moralität bestehen kann, und daſs also das Streben einzuschränken sey. Genauer sezte er daher die Glükseligkeit in die vollkommene Thätigkeit der Seele mit Vernunft durch das ganze Leben. Aus der vollkommensten und ungehinderten Thätigkeit aller, und besonders der edelsten Kräfte soll die Summe des Vergnügens hervorgehen. Mit dem Leben, d. i. dem Thätigseyn ist aber Vergnügen unzertrennlich verbunden, und es kann nicht entschieden werden, welches von Beiden um des Andern willen begehrt werde.

Aristoteles unterschied wohl Glükseligkeit, oder das moralische durch eigne Thätigkeit zu bewirkende Vergnügen (εὐδαιμονία) — und — zwar Vergnügen an sich (ἡδονή). Er ordnete also das Vergnügen noch andern und höhern Rüksichten unter, und lieferte mithin keinen strengen, sondern einen modificirten Eudämonismus, wie Tennemann richtig sagt. Aber nun unterschied er nicht gehörig Glükseligkeit und Sittlichkeit. Beide stellt er dar als die vollkommenste Anwendung der edlern Kräfte auf das Leben; Glükseligkeit aber blieb ihm eine unmittelbare Folge der intellectuellen Vollkommenheit. In dieser Hinsicht gibt er der Glükseligkeit einen unbedingten Werth. So stellte er Glükseligkeit als Endzwek des Menschen auf.

Freilich ist seine Glükseligkeit ein innrer Zustand der Seele, unabhängig von Geburt und vom Glük. Doch ist sie nur unvollkommene Glükseligkeit, wenn der äussere glükliche Wirkungskreis zur Anwendung der Thätigkeit fehlt. Vollkommen glükselig (μακάριος) ist nur derjenige, welcher sich zwar vollkommen tugendhaft zeigt, jedoch auch stets von äussern Gütern umgeben ist (wie Er, der glükliche Aristoteles). Die Glükseligkeit hat absoluten Werth, hat Würde, nicht Lob.

So ward Glükseligkeit das lezte Princip seiner Moral. Faſste er sie nun gleich als ein moralisches Handeln, so war sie doch kein Grundsaz, der ohne weitere Modification fest stehen, und als Naturgesez an die Stelle des Sittengesezzes treten konnte. Aristoteles verfuhr hier als theoretischer Empirist, daher ward er dogmatischer Eudämonist. Dennoch bemerkt man auch hier, wie sehr sich das tiefe moralische Gefühl über alle Theorie erhebt. In seinen Schriften wagt er es zuweilen schon nicht zu entscheiden, ob Thätigkeit nicht vielleicht das sey, warum man das Vergnügen begehre. Daher sagte er nicht: ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός, sondern ἀνὴρ σπουδαῖος, d. i. mit Thätigkeit, strengem und ernstem Eifer, ausgerüsteter Mann (*Nicom. I.* 8.). Ja er gesteht sogar (X. 5.), daſs die Tugenden zu erringen wären (τὰς ἀρετὰς ἔχειν), auch wenn sie gar kein Vergnügen brauchten (καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν), keines daraus folge — wobei es nichts ausmache, ob Vergnügen wirklich nothwendige Folge der Tugenden sey.

Tugend ist für Aristoteles 1) überhaupt Vollkommenheit oder eine löbliche Eigenschaft, namentlich der Seele, und zwar entweder der intellectuellen oder der praktischen Vernunft, also Verstandes- und Willenstugend. Sofern theilte er die Tugenden in διανοητικὰς und ἠθικάς.

2) Die ethische Tugend ist weder Naturanlage (δύναμις), noch blosser (vorübergehender) Gemüthszustand (πάθος), sondern erworbene und bleibende Eigenschaft des Charakters, bestimmtere Richtung der Seele (ἕξις), welche durch selbstthätige Wiederholung erworben wird.

Näher bestimmt er diese Beschaffenheit oder Handlungsweise also: die Tugend besteht darin, dafs sie ein glükliches Mittel, d. i. ein richtiges Verhältnifs, in den Gemüthsbewegungen wie in den Handlungen trift, in Beziehung auf den Handelnden. Sonach mufs man grade zur rechten Zeit, auf die rechte Art, für den rechten Zwek Lust und Unlust empfinden. Diesem steht das Laster nach eieiner doppelten Richtung entgegen. Entweder man thut zu viel, oder zu wenig. Jenes Mittelmaas aber hat man nun nach den verständigen Grundsäzzen des Weisen zu bestimmen.

Das Wesen der Tugend ist also darein zu sezzen, die Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen zu halten, das rechte Mittel zu treffen zwischen einem zu geringen Grade und zwischen einem Uebermaasse des Bestrebens. Dies ist wahr von allen Pflichten der Mässigung und Selbstbeherrschung. Diese können allerdings nicht anders ausgeübt werden, als durch die

Erhaltung des Gleichgewichts zwischen zwei gleichsam streitenden Parteien, der Trägheit und der Heftigkeit der Gefühle. Zwischen diesem zu wenig und zu viel, in den sinnlichen Gefühlen und Trieben ist also eine Schranke nöthig. Schon in dem pythagoreischen geldnen Gedicht hiefs es: μέτρον ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον und *Chilon* sagte: μηδὲν ἄγαν.

Die gute Seite dieses Princips war die Anerkennung von etwas Natürlichen und Erlaubten in den Neigungen der Menschen, der Glaube, dafs die Tugend keine völlige Unterdrückung der natürlichen Neigungen fordre — eine Seite, die ihm den Vorzug vor den Stoikern gibt. Allein indem Aristoteles jenes Maafs mit einem Worte bezeichnen wollte, so wurde es durch das von ihm gewählte μέσον, gewissermassen falsch gesezt; denn dies deutet auf eine feste, immer gleiche Bestimmung, welche der Tugend der Mässigkeit nicht zukommt. Die ganze Vorschrift bleibt eine leere Formel (Metapher), da unbestimmt blieb, was recht sey. Man sieht darin ganz den Mann der Verhältnisse, den Hofrath des Alexanders. Unbestimmt ist sein Princip, aber es ermangelt auch der Allgemeingültigkeit für alle Tugenden (z. B. Gerechtigkeit). Willkürlich ersann er die Regel, welche die Ursache der Verpflichtung nicht aus der Natur des Menschen entlehnt, sondern ganz übergeht. Uebrigens pafst es auch mehr auf den Genufs körperlicher Vergnügen als auf Geisteshandlungen. In dem Streben der Sittlichkeit, als einer innern Gesinnung, kann der Mensch nie zu Viel thun, wie Aristoteles selbst einsah; darum aber durfte ihm keine Schranke gesezt werden.

Doch es ist nach Aristoteles nicht genug, dem Mittelmaasse zu folgen; es kommt nemlich auch auf die Art viel an, wie einer handelt, nemlich ob er es wissentlich oder mit Bewuſstseyn und Besonnenheit (εἰδὼς) thue, ob er es aus vorhergegangener, um der Tugend selbst willen geschehener Wahl (προαιρούμενος), endlich ob er diese Entschliessung fest und unerschütterlich hege und durchführe (βεβαίως). *Nicomach. II.* 4.

Unfreiwillig (ἀκούσια) sind Handlungen durch Gewalt oder durch Unwissenheit vermittelt (*III.* 1.). Gewaltsam aber ist das, wo der Bestimmungsgrund (ἀρχὴ) sich ausserhalb des Handelnden vorfindet, so daſs der Handelnde oder Leidende nichts dazu beiträgt. Als Mittelgattung lassen sich Handlungen auffinden, welche erzwungen und freiwillig, aus Furcht vor grössern Uebeln geschehen. Unwissenheit gibt nur dann verschuldete Handlungen, wenn ein unsittlicher Zustand, eine Leidenschaft die Wirkung der Vorschriften aufhebt. — Freiwillig (ἑκούσιον) ist dem Aristoteles also eine Handlung, wenn ihr Princip in dem Handelnden liegt, und wenn er weiſs, das Einzelne kennt, auf dem die Handlung beruht (*III.* 1.). Er nimmt dabei ἑκούσιον in einem sehr weiten Sinn; er unterscheidet zwar zwischen den willkürlichen Handlungen der Thiere und Menschen, allein er schreibt doch auch den Thieren und Kindern Willkühr zu. Nur Etwas spricht er Beiden ab und dies ist die Wahl (προαίρεσις), diese höhere Aeusserung der Willkühr, wo man sich selbst zu einer Handlung mit Bewuſstseyn bestimmt. Diese Wahl ist aber vom Wollen, βου-

λησις) unterschieden; der Wille geht auf Zwek, in den Wünschen auf unmögliche Dinge, die Wahl aber ist ein vernünftiges Begehren (ὄρεξις) durch Ueberlegung bestimmt, nicht sinnliches Begehren (ἐπιθυμία). So entstehen freie und überlegte Handlungen. Tugendhaft oder lasterhaft zu seyn, kann nur Werk der Freiheit seyn und gute Anlagen werden erst durch freie Richtung auf den Zwek zu Tugenden. — Hier aber zeigt sich ein wichtiger Vorschritt, den Aristoteles that, indem er die Tugend auf Freiheit beruhen liefs, und annahm, ein guter und ein böser Wille müsse dem Menschen zugerechnet werden. Allein es fragt sich, wie er dies mit seinen übrigen Behauptungen vereinen konnte, da nach diesen der lezte Zwek in der Glükseligkeit, die Mittel in Gewöhnung begründet sind, und Beides nicht auf Freiheit des Menschen beruht.

In der weitern Analyse der Tugend liefs Aristoteles diese durch öftere Uebung erlangte Handlungsweise der Willkühr, mit Ueberlegung das Mittel nach weiser Bestimmung zu wählen, von der Vollkommenheit des Erkenntnifsvermögens abhängen. Die Weisheit (φρόνησις), ohne welche keine Tugend möglich wird, ist der praktische Verstand oder das Vermögen und die Fertigkeit einen vorgesezten Zwek durch richtige Mittel zu erreichen. Ist der Zwek gut, so wird sie zur Klugheit (δεινότης), welche unterschieden ist von der List (πανουργία) (*Nicom. IV.* 8, 10. 12.). — Ohngeachtet dieser Behauptungen scheint die ganze aristotelische Moral mehr Weltmoral des Hofmanns zu seyn und mehr auf Klugheit, d. i. ausschliefsliche Bildung

des Erkenntnifsvermögens hinauszugehen. Daher seine intellectuelle Tugend, aus der die eigentlich göttliche, nemlich die geistige Glükseligkeit entspringt. Das so anspruchlose und unabhängige Denken ist ihm die edelste Thätigkeit des edelsten Theils im Menschen, sie gibt Ruhe und Mufse; und so liegt im beschaulichen Leben Seligkeit, es führt den Weisen zur Aehnlichkeit mit Gott. Von dieser göttlichen Glükseligkeit unterscheidet sich die Ethische, d. i. die blos Menschliche, welche mit den niedern Kräften, mit Begierde und Affect zusammenhängt. Tugenden, wie Tapferkeit, Mässigkeit, Gerechtigkeit, sind nur menschliche Tugenden, und finden in der Gottheit nicht statt.

In der Aufzählung der Tugenden geht Aristoteles weiter als Sokrates, indem er, als Weltmann, mehrere Fälle und Verhältnisse bestimmt. So zählt er zugleich die homerische νέμεσις und αἰδὼς auf; so sezt er gewisse Gemüthszustände und Neigungen, die der Weltmann mit mildern Namen belegt, hinzu, so den edlen Stolz, den er Grofssinn (μεγαλοψυχία), die feine Scherzhaftigkeit, die er Wohlgewandheit (εὐτραπελία) nennt, so geschmakvolle Prachtliebe (μεγαλοπρεπεία), Gnädigkeit bei Zorn (πρᾳότης). — Die Gerechtigkeit fafste er im weitern und engern Sinne, einmal als die ganze Tugend überhaupt in Beziehung auf Andere, und dann als specielle, wo sie die Gleichheit der Menschen zu schüzzen sucht. Sie ist entweder austheilend oder bessernd.

Von Aristoteles Zeit kann nicht mehr erwartet und verlangt werden, als Aristoteles lei-

stete. Principe stellte er voraus, prüfte sie an der Zustimmung des gesunden Verstandes, an der Erfahrung und dem Saz des Widerspruchs, welche Richtung er dem Sokrates verdankte. Uebrigens blieb seine Moral mehr Tugendlehre als Pflichtlehre und verweilte mehr beschreibend bei dem Concreten als erforschend bei dem Abstracten.

Epikuros.

(342. bis 271. vor Ch.)

Von armen und abergläubischen Aeltern abstammend, schwächlichen Körperbaus, genoſs Epikuros weniger gelehrte Bildung, studirte die Zeitsysteme, namentlich von Xenokrates, jedoch nur oberflächlich. Besonders wirkte auf ihn Demokritos System. Er mochte sich wirklich Vieles selbst verdanken und lernte minder von Andern; wenigstens wollte er Alles aus sich selbst genommen haben. Dadurch ward er Pedant. Sein Charakter war im Ganzen sittlich unanstössig, doch ein Gemisch und so auch sein System. Jener bestand aus Schwäche und Eitelkeit, Gutmüthigkeit und Geselligkeit; so aber auch dieses, was sich daher mehr für Menschen, wie sie gewöhnlich sind, schikte. Seine Eitelkeit machte ihn zum Vielschreiber. Was uns der römische Dichter Lucretius von seiner Lehre aufbehalten hat, lieferte grade für den Hauptgegenstand und für den eigenthümlichsten Theil, die Moral, weniger als Diogenes und Cicero, welcher ihn jedoch nicht unbefangen genug beurtheilte. Doch konnte auch Cicero nur seinen Scharfsinn und seine Consequenz, nicht sein Leben und seine Sitten antasten. *Tusc. Qu. III*, 20. *de Fin. II*, 18. 25.

Uebrigens würdigte Cicero den Epikureismus mehr nach den Worten als nach dem Geiste, mehr nach seiner Zeit, als nach dem Zeitgeist des Urhebers, mehr nach seiner Philosophie als aus einem höhern Standpuncte; daher ist ihm nicht blind zu folgen (wie es Meiners selbst im pragmatischen Urtheile nicht vermied) und höchstens nur da, wo er Referent aus Epikuros eignen Schriften oder gar Uebersezzer war.

Der wichtigste und einzige Gegenstand der Philosophie war dem Epikuros die Moral, und seine Ansicht von der Natur und Bestimmung des Menschen ist bei ihm am meisten eigenthümlich (doch schrieb er auch περὶ τέλους, d. i. vom höchsten Gute, woraus eine Stelle bei Cicero).

Von der Zeitfrage nach dem höchsten Gute geht auch er aus und baut allein auf das blosse Gefühl oder auf Sensualismus. Er findet es nemlich in dem Naturtriebe, wonach alle thierisch-sinnliche Wesen streben, und dieses ist ihm nach seiner Erfahrung: Vergnügen (ἡδονή) und Abwesenheit des Schmerzes, so wie der Schmerz das höchste Uebel. Besonders ist ihm der Zustand der Schmerzlosigkeit das lezte Ziel alles Bestrebens, ἡ παντος τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. *Summa voluptas nihil dolere*, oder *dolore carere*. — Schon daraus erhellt sein Begrif von ἡδονή. Er wollte darunter keineswegs die Lüste der im Genüssen Ausschweifenden verstanden haben, sondern nur: die Schmerzlosigkeit des Körpers und Unerschütterlichkeit der Seele — kurz: Ruhe, Ungestörtheit, Heiterkeit, Furchtlosigkeit des Gemüths.

Von diesem Vergnügen denkt er sich zwei Arten: das der Gemüthsbewegungen ἡδονὴ ἐν κινήσει, (Freude), und das der Gemüthsruhe, ἡδονὴ καταστηματικὴ, (Musse und Unerschütterlichkeit). Das lezte ist zwar vorzuziehen, jedoch muſs man immer nach dem Zustande streben, wo es dem Körper und der Seele wohl ist; dies wird erreicht durch Abwägung des Angenehmen und Unangenehmen.

Das Glükseligkeitssystem des Epikuros hat viel Aehnliches mit dem Aristippischen. Desto genauer ist sein Verhältniſs zu bestimmen. Epikuros unterscheidet sich also von diesem dadurch: daſs 1) dieses Glükseligkeit mehr in den einzelnen angenehmen Gefühlen und Bewegungen des Gemüths, Epikuros hingegen in dem durch die Abwesenheit aller unangenehmen Gefühle entstehenden ganzen angenehmen Zustande des Gemüths sezte; — mithin 2) daſs das aristippische System die angenehmen Gefühle als den lezten Zwek des Menschen betrachtete, Epikuros hingegen nur als Mittel zur Glükseligkeit; — 3) daſs Aristippos den körperlichen Schmerz für schlimmer als den geistigen hielt (eben so wohl als das Vergnügen), Epikuros hingegen den geistigen Schmerz (der Dauer und Extension wegen). Doch hielt Epikuros (wenn wir dem Cicero *Fin. I*, 17. trauen dürfen) die geistigen Vergnügen und Schmerzen nicht für viel grösser als die des Körpers, weil jene doch aus dem Vergnügen und dem Schmerz des Körpers entstanden wären. Endlich nahm 4) Aristippos auch gleichgültige Empfindungen an, Epikuros nicht.

Insofern könnte man den Epikureismus also einen geläuterten Kyrenaismus nennen. Man sieht, Epikuros wollte das Anstössige und Empörende hinwegnehmen; allein er kam dabei auf manche Widersprüche, die er nicht ahndete.

So weit diese Darstellung des Systems reicht, beruht es mehr auf einer psychologischen Behauptung, nemlich, dass der Zustand der höchsten Lust in der Schmerzlosigkeit bestehe. Allein das ist eine zu negative Bestimmung und der Mensch strebt vielmehr nach etwas Positiven. Keinen Schmerz empfinden ist noch nicht wirkliche Lust, geschweige der höchste Grad desselben. Epikuros scheint das Aufheben des Schmerzes gemeint zu haben, da er keinen gleichgültigen Zustand annahm; also mehr psychologisch als moralisch.

Bei Epikuros kamen (selbst nach *Cic. Tusc. Q.* 5, 20.) öftere Lobeserhebungen der Tugend vor; er läugnete, dass man angenehm leben könne ohne Tugend. Aber es klang besser, als es war, nemlich leerer Wortschmuk, ohngeachtet Epikuros diese Leere und seine Inconsequenzen aus zwei Gründen nicht geahndet zu haben scheint, einmal weil er für seine Meinungen sehr eingenommen war, zweitens weil er nicht eine methodisch strenge Bildung erlangt hätte.

Er lehrte: Unrecht an sich ist kein Uebel; vielmehr hat man Vortheile davon. Allein es begründet Furcht und darum ist Gerechtigkeit besser; denn der Gerechte ist am meisten von Unruhe befreit. Dieser Furcht zu entgehen, fügt

er doch auch die *concsiensia factorum* (*Cicero Fin. I.* 16.) bei.

Eben so ist es Sache der Klugheit (φρόνησις), auf den Nuzzen zu sehen; der Weise muſs die Natur erforschen, um sich nicht mehr vor den Göttern und dem Hades zu fürchten, sondern sich dem guten Zufalle zu überlassen. Die Klugheit ist also die gröſste Tugend, weil sie die gröſste Kunst zu leben ist, und von Furcht befreit. — Man muſs also wohl tugendhaft seyn, nicht ob Tugend an sich einen Werth habe, sondern weil man ohne Klugheit und Gerechtigkeit nicht glükselig leben kann. — Tugend ward mithin blos als Mittel zur Glükseligkeit betrachtet.

Das epikureische Princip der Tugend war daher: Strebe, dein ganzes Leben mit den gröſsten und zahlreichsten Vergnügungen, nicht gestört von irgend einem Schmerz, oder doch nur mit der Einmischung des möglich kleinsten Schmerzes, zu erfüllen, und befolge deshalb die Gesezze, welche die Vernunft zur Anordnung der Sinnenlust vorschreibt. Dieses Princip war, 1) wie Garve richtig einsah, falsch; denn es beruht auf einseitigen (seichten) Beobachtungen des Menschen, in der Verkennung der höchsten Vergnügen und Zurükführung von Allem blos auf sinnliche Lust. Doch verkennt Garve die ἡδονή. So kurzsichtig war Epikuros doch nicht, daſs er unter Sinnlichkeit blos physische Reizbarkeit oder Empfindung durch äussere Organe verstanden hätte. Wie hätte er das *non dolere* und doch auch die sinnliche Lust empfehlen können. Es war 2) innerlich widersprechend

und inconsequent, denn die Glükseligkeit, die er als das höchste Gut darstellt, sezt er in andrer Hinsicht, z. B. bei seiner Vorstellung von dem Werth des Lebens und des **Menschen** sehr herab. S. *Lucret.* 5, 200—235. 3, 855—984. Es war 3) nicht **genugthuend** und **hinreichend**, indem es dem Menschen in **sehr** verführerischen Lagen der Versuchung verläfst, und da das Laster verbergen kann: So stellt es auch den Menschen nicht in seiner Würde dar.

Auffallend ist es, und nur erklärbar aus der Oberflächlichkeit des **Epikuros**, dafs sich bei ihm so wenig Ahndung von der **moralischen** Natur des Menschen und noch weniger der Gottheit befindet. Man sieht, er blieb bei den **gemeinen** Begriffen des Volks stehen. Noch auffallender ist es aber, dafs auch grade in diesem Philosophen unter Allen am meisten System und Leben, Kopf und Herz in dem seltsamsten Widerspruch standen, da er gutmüthig und freundschaftlich war. Auffallender endlich und nur aus der Beobachtung erklärbar, dafs die Extreme sich berühren, ist dies, dafs er in Manchen mit dem kältesten **Stoicismus** zusammenstimmte, und dies grade in seiner Behauptung von der Möglichkeit einer totalen **Schmerzlosigkeit**. Beide zeigten hier **Ueberspannung**; — diese mufs also doch im Zeitgeiste gelegen haben. Beide priesen den **Weisen**, der dem geistigen Schmerz auch unter der Folter nicht unterläge. Vergl. über **Epikuros** *Cic. Tusc. Q.* 2, 7. *Cic. Fin.* 2, 28. Und **Epikuros** selbst überwand im Tode die heftigsten Quaalen. *Cic. Fin.* 2, 30.

Eben

Eben dahin gehört die Unabhängigkeit vom Schiksal, die er lehrte und die wenigstens ein Sieg der innern Kraft über den Körper, als möglich wie als räthlich voraussezte. Die Freiheit, die er annahm, war weiter nichts als Unabhängigkeit vom Einflusse der Naturkräfte, (z. B. der Atomen, wie des Schiksals). Troz dieser Ueberspannung, die der Epikureismus mit dem Stoicismus gemein hatte, schloſs Epikuros doch ehrlicher aus unverstellten Beobachtungen als Zenon, war aber auch seichter. Die bessere Natur war, wie schon Cicero sagte, in ihm dennoch mächtiger, als sein falsches System.

Im Ganzen wäre immer noch die Frage, mit welchem Rechte man von einem epikureischen System sprechen, wiefern man es also auch überhaupt in eine Geschichte der eigentlichen Systeme aufnehmen dürfe, bei seiner Seichtigkeit und Einseitigkeit der Beobachtungen, seinen Widersprüchen unter sich und mit dem Heiligsten des Menschen. Er schloſs sich (wie schon Meiners gut andeutet) meist an die Sophisten, selbst in Hinsicht auf Eitelkeit und Wortglanz an. Im Ganzen war es mehr eine Art (französischer) Hof- und feiner Lebensphilosophie, die er lehrte. Fröhlich möchte ich sie nicht ganz nennen, da er seinen Weisen eine Härte gegen den Schmerz aufbürdete, die wenigstens dem Wüstling nicht leicht ist. Die Gestalt derselben läſst sich erklären: 1) aus seiner individuellen zufälligen Bildungsweise, zu der auch die frühere abergläubische Erziehung gehört; 2) aus seiner Vielschreiberei, die viel Lärm machte

und ihn selbst verblendete; 3) aus seinem Contrast gegen das Extrem der Stoiker und gegen einen ganz abergläubischen Religionscultus, wobei man ihn nicht gleich zum Läugner der Gottheit, sondern nur zum Aufheber der Furcht vor den Göttern machen sollte; 4) endlich aus der Vieldeutigkeit von ἡδονή.

Ein starker und tiefer, ein unbefangener und selbstständiger Denker war Epikuros nie, dennoch verdient sein System, der leicht erklärbaren Unhaltbarkeit ohngeachtet, dennoch hier seinen Plaz: 1) weil es ein Spiegel der Moral der grossen und vornehmen Welt aller Zeiten ist; 2) weil es die Richtung des Stoicismus aufklärt; 3) weil es den Geist der Zeit mehr als irgend eine Philosophie der Alten abspiegelt; 4) weil es so viele Anhänger fand, und so lange sich wirksam erhielt, bis auf die Erscheinung des Christenthums in Italien, welches mit dem Epikureismus noch immer zu kämpfen fand.

Und eben dies Lezte gehörte noch zu den auffallenden Merkwürdigkeiten dieses Systems, — die Wirkungen desselben.

Es lag in ihm ein Keim von — Intoleranz (gegen fremde Systeme und gegen Gemeinsinn) — eben so von Selbstsucht. Dennoch führte es erst spät dahin. Der Epikureismus nemlich erhielt unzählige Anhänger. Die Gärten des Epikuros von Gargettos hatten noch dazu Schüler von den entgegengeseztesten Denkarten, grobe und feine Wollüstlinge, harte Egoisten und wohlwollende Menschenfreunde. Diese lebten unter sich in der grösten Harmonie und Freundschaft; ja selbst in der

buchstäblichste Harmonie der Meinungen, indem sie, wie freilich schon Epikuros mit Machtsprüchen imponirend gebot, gar nicht von ihres Meisters Worten abwichen.

Diese befremdende Erscheinung erklärt sich 1) aus der Unbestimmtheit, dem Schwankenden und dem Widersprechenden seiner Schriften und seines Systems selbst, was Jeder nach Belieben verstehen, deuten, und auswählen konnte; 2) aus der Schwäche der Anhänger, die sich zu keiner Prüfung der Grundsäzze ohne Auctorität erhoben; 3) aus der Angemessenheit an das alltägliche Leben, was den Epikuros sehr beliebt machen mußte.

Noch ist für den Epikurismus zu untersuchen übrig:

1) Eine pragmatisch-psychologische, mehr chronologische Darstellung seines Lebens und Parallele mit dem (reichern) Aristippos.

2) Kritische Scheidung der Zeugnisse des Epikuros, Metrodoros, Lucretius, Cicero, Athenäus und der Quellen des Diogenes.

3) Schärfere Bestimmung des Umfangs seiner Sprache — und Sprachkenntniß.

4) Nähere Zusammenstellung seiner beiläufigen Aeusserungen über etwas Moralisches im Menschen — an denen es doch unmöglich ihm ganz fehlen konnte.

5) Darstellung der Gradebestimmung, in welcher er sich wirklich Widersprüche schuldig machte.

6) Wahrere Bestimmung seines Hauptprincips in seinem Geiste. Bis zu welchem Grade der Bestimmtheit meinte er seine Schmerzlosigkeit das

Körpers und seine durch keine Furcht erschütterliche Gemüthsruhe? Verstand er mehr eine psychologische Erfahrung oder eine moralische Selbstbeherrschung — a) Abwesenheit (Nichteinmischung) aller Schmerzen? Nein! denn diese schrieb er ja schon dem Kinde — als Naturzwang — zu. — b) Leichtes Verschwinden, kurze Dauer des physischen Schmerzes, wenigstens des heftigen? Wenigstens gab er dies als psychologische Wahrheit zu. Doch übersah er, dafs das ganze Leben des Menschen und selbst das glükliche ein Wechsel von angenehmen und unangenehmen Empfindungen ist, und dafs die lezten die Würze und Schäzzung von jenen sind. Dafs er gleichgültige Gefühle läugnete, darin hatte er Recht. c) Oder den auf den — zwar nicht vermeidlichen — aber doch aufgehobenen Schmerz folgenden Zustand der Ruhe? d) Oder — positiver — die trozzige Unabhängigkeit des stärkern Vernunftweisen von Qualen des Schmerzes, von den Mühen des einförmigen Lebens? Vielleicht meinte er die bleibende Ruhe, die ungestört durch äufsre Unruhe und innre Besorgnisse ist.

Wie Epikuros in seiner Philosophie einem dreusten Dogmatismus folgte, so enthält auch seine Psychologie rationale und transcendentale Säzze. Doch erwarb er sich hier das Verdienst, die Erfahrung und die Anschauung erhoben zu haben, und nur das Erfahrungsmässige begreiflich zu finden. Auf willkührliche Hypothesen baute er einen groben

Materialismus. S. Geschichte der Psychologie S. 322. Er wollte das Wesen der Seele auflösen und liess sie ein zusammengeseztes Wesen seyn, nemlich eine Verbindung gewisser Theile des Menschenkörpers, dessen einen Theil die Seele ausmache. Wie er dennoch Seele und Körper unterschied, s. Gesch. der Psych. S. 323.

Für seine Theologie soll Epikuros das Buch des Theodoros περὶ θεῶν benuzt und studirt haben. Daraus aber würde jedoch noch nicht folgen, dass er dieselben Behauptungen, mit derselben Bestimmung und in demselben Umfange wiederholt hatte. Nach Sextus glaubte er, dass die Menschen die Kenntniss von den Göttern aus den Traumgesichten geschöpft haben. Als ihnen im Traume menschenähnliche Gestalten vorschwebten, fassten sie die Meinung, es gebe wirklich Götter in Menschengestalt. — Wäre Epikuros nicht der Sohn abergläubischer Aeltern gewesen, und dabei consequenter Philosoph geblieben, so wäre er freilich auf Atheismus zurükgekommen. Allein so gab er seiner Theologie eine seltsame Form, die wohl lustig war, so dass man mit Seneca sagen könnte: *deos inermes fecit.* Er stellte die Götter in ohnmächtiger Blösse dar. Er dachte sich die Götter zwar auf der einen Seite, in mehr als einer Rüksicht, über die Menschen erhaben, allein auf der andern sah er einen Theil ihrer Erhabenheit darin liegen, dass sie sich um die Welt und die Menschen nicht kümmern. So sehr er Vorstellungen des Aberglaubens von der Gottheit zu entfernen scheint, so bildete er sie doch nach sehr

menschlichen Vorstellungen und ward dadurch abgeschmakt. Die Götter sind ihm lebende, aus Atomen bestehende Wesen, zwar unsterblich und selig, aber übrigens von menschlicher Gestalt, welche unermeſsliche Grösse hat. Sie bestehen ihm also aus einem Körper und sind dabei ewig; dies aber konnte er annehmen, sowohl weil die Materie ewig hieſs, als auch weil die Vernichtung eines Körper-Ichs noch nicht gedacht war. — War es auch ungeräumt, daſs er von diesen feinern Körperwesen Bilderchen in die Phantasie des Menschen fliegen, und so zum Begrif der Götter kommen lieſs, so war es doch eher zu billigen, daſs er sich auf eine allen Völkern der Erde gemeinsame Vorstellung von der Gottheit berief.

Er lehrte dennoch, daſs die Götter von den Menschen angebetet werden müssen, und daſs Frömmigkeit Pflicht sey (*Cic. n. d. I.* 41.). Um dies zu erklären, nimmt Cicero einen Widerspruch bei Epikurós an. Keineswegs aber dürfen wir mit Meiners (vermischte Schrift. II. S. 45 f.) absprechen, und annehmen, die Empfehlung der Götteranbetung sey blosse Maske gewesen, unter der er das Anstössige seiner Abläugnung der Vorsehung verbergen wollte. Dann hätte er alle Religion aufgehoben. Wir können hier nicht aburtheilen, da uns seine Schriften entrissen sind. Religiös konnte noch das Anstaunen der Götter seyn, als unsterblicher und seligster Wesen, welche nur an den Grossen hangen und den kleinen Menschen sich selbst überlassen, dadurch aber etwas Grosses an sich bewun-

dern lassen. Genug, dafs Epikuros von Verehrung der Götter, abgesehen von aller Gunst derselben, sprach. Nicht um sich Vortheile zu verschaffen, sondern um der Achtung des Vollkommnen willen sollten die Götter verehrt werden. Epikuros ahndete eine Gottheit, die verehrungswerth und Vorbild der Menschen sey.

4. Stoische Philosophie.

(Fragmente.)

In den frühern Bearbeitungen der Geschichte bis auf Buhle findet man zwar den früheren und spätern Stoicismus geschieden, dagegen den ersten noch in ein Ganzes zusammengeworfen, wie es Lipsius that, nicht aber nach seinen einzelnen Urhebern oder Vertretern entwickelt, mithin noch keine Geschichte des ältern Stoicismus geliefert. Tennemann erwarb sich zuerst das Verdienst, das System der ältern Stoa in seiner ursprünglichen Wahrheit und reinen Urform dargestellt zu haben, welches Unternehmen mehr Selbstbeherrschung, mehr scheidenden Scharfsinn, besonders in der schon den alten Referenten gewöhnlichen Mischung der einzelnen Stoiker zu Einer sogenannten stoischen Philosophie verlangte. Auf einzelne Denker war zurükzuführen, was alle Schriftsteller allen Stoikern beilegen. Dennoch ist es gewagter, die einzelnen Systeme der einzelnen Stoiker noch an einen Begrif und eine Eintheilung der Philosophie, die unter ihnen wechselte, anzureihen.

Die schlimme Seite der ältern Stoiker zeigte sich auf folgenden Puncten: a) Durch ihre spizfindigen

Distinctionen, troknen Probleme und Paradoxieen wurde zuweilen auch ihre Moral angestekt. b) Die einfachern Peripatetiker warfen es den ältern Stoikern vor, daſs sie eine sophistische Wortkünstelei in die Sittenlehre einführten, und die Sprache durch neue und geschmaklose Worte verdarben; auch vernachlässigten sie eine schöne, lebendige Darstellung. c) Ihre Schriften enthalten zu viel Polemik mit Zeitgenossen, und bestreiten Grundsäzze mit Heftigkeit, welche sie dennoch nur verändert ausdrücken. d) Die Stoa entzweite den Menschen mit sich selbst, weil sie ihn von den Gefühlen losriſs und zu einer rauhen Härte zog. e) Alle schlimme Seiten des Dogmatismus treffen auch sie. Ihr auf theoretische Voraussezzungen erbautes Moralsystem konnte nicht Haltbarkeit haben; auf das Absolute in jedem Pflichtgebote nahm man noch nicht genug Rüksicht, um eine Moral wissenschaftlich zu begründen.

Das Verdienst der Stoiker aber leuchtet aus Folgendem ein: a) Sie thaten weit mehr für die Wissenschaft als die Epikureer, und schlugen einen gradern und festern Weg zur Aufsuchung eines Princips ein, als ihre Vorgänger. b) Wichtiger, verbessernder Einfluſs auf die Zeitgenossen begleitete ihre Philosophie, und es wirkten einzelne Lehrer durch anschaulichen Vortrag und Belebung der Gesinnung in einer Zeit, wo bei einreissenden Sittenverderbnissen grosse Männer so nöthig waren. Die ächte Wahrheit nahmen sie in Schuz. c) Das historisch-philosophische Verfahren, worein Garve ihren höchsten Vorzug sezt, war der Grund, daſs die stoische Moral stets eine *petitio principii* zu seyn schien. Es war nemlich der naturhistorische, psychologische

Weg. d) Stoiker waren diejenigen, welchen es klarer geworden war, daſs die Moral aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten sey, und welche, ohne auf einen moralischen Egoismus zu verfallen, den Sinn des Weltbürgers annahmen. Sie hatten überdem in ihrem sinnlichen Zeitalter einer durchdringenden, kräftigen Sprache nöthig (wie bei uns Kants Rigorismus), und sie muſsten jede Miſsdeutung zu verhindern suchen.

Ihnen verdankt die Moral den Grund. Dennoch darf man auch hier nicht, wie niemals, in den sich oft widersprechenden, oder wenigstens ungleichzeitig sich fortbildenden Menschen, und wäre es der stoische Weise selbst (der zwar nicht lügen will, auch von den Irrthümern der Sinne frei seyn mag, aber dennoch irren und sich täuschen kann), nie aus einem von ihm ausgesprochenen Schluſssazze sicher auf den deutlich gedachten oder gewiſs begründeten Vordersaz schliessen, geschweige aus einem angeführten allgemeinen Grunde auf eine besondere Folge. So lassen sich nicht alle Sätze, die das Wesen des Stoicismus ausmachen, auf Zenon zurükführen (wie Tennemann will), da sich dessen wohl nicht alle Stoiker als eines festbestimmten Princips bewuſst wurden. So auch im Einzelnen. Dieselbe φαντασία καταληπτική des Zenon, welche Cicero *visum* übersezte, kann nicht auf die Erklärung des Zenon übergetragen werden: sie sey ein Eindruk, in die Seele oder das Afficirtwerden (nicht sein Product?) der Seele durch einen Eindruk (S. Tennemann IV. p. 28.). Hier ist die Verhältniſsbestimmung zu des Aristoteles Ansicht der φαντασία, als die vermittelst der Empfindung dargestellte bildliche Vor-

stellung anzugeben und durch Vergleichung zu erläutern.

Da das Princip der Zenonischen Moral die gesunde, nicht blos menschliche, sondern auch göttliche Vernunft, mithin die Gottheit, als das Ideal der Vernunft, als das vollkommenste und zugleich seligste Wesen war, so wird der Hauptsaz seiner Moral begreiflicher: dafs Sittlichkeit zwar des Menschen höchstes Gut, jedoch von Glükseligkeit nicht verschieden sey; obgleich die Lezte nach der moralischen Welteinrichtung dem Sittengesezze Verbindlichkeit gibt. — Die wichtigste Unterscheidung, welche Zenon in dem Praktischen entdekte, war unstreitig die zwischen sittlichen und vollkommen vernünftigen Handlungen und zwischen solchen, die zwar nicht böse, aber auch nicht gute und sittliche, sondern nur legale (μέσα) genannt werden können. Auch Kleanthes versuchte eine Verdeutlichung dieses Unterschieds zwischen Moralität und Legalität der Handlungen. *Seneca de benef. VI.* 11.

Zu der Religionsphilosophie lieferten die Stoiker mehrere Beweise, welche ihr Verdienst sind. a) Es ist die gemeine Meinung, dafs Götter vorhanden sind, eine Meinung die durch zahllose Jahrhunderte geherrscht hat. Hier zeigten sie also einen Ueberblik und bemerkten das Gemeinsame. Sie sezten hinzu, wäre jene Meinung falsch, so müfste die allen Wahn auflösende Zeit sie längst zerstört haben. b) Die Geschichte diente zum zweiten Beweis, da sie dadurch bestätigt, indem sie von Göttererscheinungen spricht und aussagt, dafs sich die Götter durch Wahrsagungen kenntlich gemacht haben.

Auch würde jede Wahrsagung der Zukunft ohne Existenz der Götter unmöglich seyn. c) Vorsehung und Weltregierung bewiesen sie sogar aus dem Volksglauben, weil die Gestirne Alles in der Welt bewirken und Götter sind (Platonisch). d) Der Beweis, welchen Kleanthes aus der Ahndung der Eleatiker und Platons entlehnte, von den vollkommensten Wesen ward der Leitstern zu reinern Ansichten. Eben so e) der Beweis in Beziehung auf die Sittenlehre. Diese gebietet die Götter zu ehren, und gebietet daher Götter zu glauben, sonst würde die Vernunft mit sich uneinig werden (*Sext. Emp. adv. Phys. I.* 133.). Eben so sezt der Begrif der Gerechtigkeit ein Verhältnifs des Göttlichen zum Menschlichen voraus (*Sext. l. l.* 131.). f) Eine wohlgeordnete und regelmässige Welt endlich mufs einen vernünftigen Beweger haben, der seine Weisheit und Güte in seinen Werken kennbar macht. — Die Stoiker suchten die Substanz der Gottheit zu bestimmen und nannten sie daher Weltseele, Fatum, Feuer, allgemeine Vernunft, Sittengesez. Verdienstlich war ihre Behauptung der Einheit Gottes aus der Einheit der Welt, ihre Untersuchungen über Entstehung des Polytheismus, und die Ausschliessung aller Gemüthsbewegungen von derselben. Bei ihnen ist aber sichtbar, wie der Volksglaube allmälig abläfst und die Götter zu Einem Gott werden. Ihre Deutungen von Fabeln waren systematische, und die Phantasieschöpfungen erhielten intellectuelle Consequenz.

Skeptiker.

Die Streitigkeiten der Stoiker mit den Akademikern kann als Kampf des Dogmatismus mit dem Skepticismus bezeichnet werden. Dennoch darf man es mit der Begründung beider Denkarten hier eben so wenig genau nehmen, als dann, wenn man die vorausgegangene Periode durch einen Kampf des Rationalismus mit dem Empirismus bezeichnete. Jener Kampf aber lösste sich in Eintracht auf, da man Vereinigungsversuche mehrerer philosophischen Systeme unternahm, und da die Stoiker ihren Sectengeist aufgaben, von Platon aber mit mehr Hochschäzzung sprachen. Es ward der erste unvollkommne Skepticismus ein Reinigungs- und Heilmittel der blind dogmatisirenden Vernunft, und die gesammelten Beobachtungen über die Aeusserungen der praktischen Vernunft mussten eben sowohl das Interesse auf die Moral lenken, als die von den Akademikern mehr ins Licht gesezte Subjectivität der Vorstellungen zu künftigen neuern Untersuchungen des Erkenntnissvermögens aufforderte.

Aenesidemos erneuerte den Pyrrhonismus, und richtete seine Skepsis auf das Allgemeine, durch welche Unbedingtheit sein Skepticismus unphilosophisch ward. Hatten die Akademiker sich grösstentheils auf die Widerlegung einzelner dogmatischer Sätze beschränkt, so fingen nemlich die Skeptiker mit Aenesidemos an ihre Aufmerksamkeit auf das Allgemeine zu richten, in ihren Zweifeln gegen die dogmatische Erklärung zu höhern Gründen aufzusteigen, in der Widerlegung einzelner dogmatischer Sätze aber eine gewisse Methode

zu beobachten. Der frühere Skepticismus hielt sich einzig an die Erscheinungswelt; der spätere hatte ein schwierigeres Geschäft vor sich. Je mehr er sich aber an die allgemeinen Gründe des Dogmatismus und an den Kreis der höhern wissenschaftlichen Erkenntniſs wagte und sich als subjectiver Oppositionsgeist gegen den Dogmatismus zu constituiren suchte, desto einleuchtender wurden die Widersprüche der Dogmatiker, desto fruchtbarer war die Ausbeute an propädeutischen Regeln für den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch. Kam schon Aenesidemos durch vergleichende Reflexion über den Wechsel der Erscheinungen zu dem trostlosen Resultate, daſs die gröſste Verwirrung und Gesezlosigkeit in allen Dingen herrsche, und suchte Sextus zugleich die Ungewiſsheit der objectiven Erkenntniſs und sogar die Unsicherheit alles Gewissen darzuthun: so erblikt man auf der andern Seite, wie sehr ein solcher oft sophistisch-dialektischer Skepticismus, welcher dogmatisch genug voraussezte, daſs, wenn man sich der Gewiſsheit der Erkenntniſs rühmen wollte, Alles bewiesen werden müſste, sich durch sein eignes gränzenloses Verfahren untergraben muſste. Schon daraus läſst sich die geringe Sensation und der beschränkte Einfluſs dieses neuen Skepticismus auf die Dogmatiker erklären, wobei noch auf den Umstand zu rechnen ist, daſs dieser Skepticismus keine Schule machte wie die dogmatischen Parteien, welche den Buchstaben der Schulsysteme lernten und lehrend wiederholten, — ein Umstand, welcher überhaupt in der Geschichte der Philosophie das Schiksal und die Herrschaft eines Systems oft auf Jahrhunderte lang entschied, so

wie späterhin die Annahme und Fortpflanzung desselben in den scholastischen Akademien und Compendien. Immer bleibt die Erscheinung des Skepticismus, obgleich seine Vertreter wie immer, so auch jezt, die kleinere Partei ausmachten, in einem Zeitalter der Geistesabspannung eine merkwürdige Erscheinung; nicht gering sind auch seine Verdienste. Eine Menge der Widersprüche, die unter den Dogmatikern herrschten, lösste er auf, er vernichtete die Frage nach einem objectiven Zusammenhang der Vorstellung mit ihren Objecten, er stellte wichtige Gegengründe gegen die realistischen Vorstellungsarten der Dogmatiker von Zeit und Raum auf, er erschütterte den Auctoritätsglauben, der in Alexandrien so viele Nahrung fand. Dennoch entstanden auch Nachtheile daraus, daſs der Stof zu eingreifendern wichtigern Untersuchungen für die Wissenschaft verloren ging, indem die Skeptiker sich eben so wenig als die Dogmatiker in den wahren Gränzen zu halten wuſsten, und ihre wahre Sphäre verkennend, mit dem Ungewissen auch das Gewisse für jedes Bewuſstseyn in Anspruch nahmen und dadurch auf dialektische Kunstgriffe und Sophismen geriethen; mehrerer Inconsequenzen nicht zu gedenken. — Merkwürdig ist die Erscheinung eines so vielumfassenden, so wohl unterrichteten und doch zugleich so gewandten Geistes, wie Sextus, in diesem Zeitalter. Ohne dem damals schon herrschend gewordnen Glauben an die Unhaltbarkeit der gangbaren Philosophie, und als Römer hätte er schwerlich auch damals ausserhalb Alexandrien das geleistet, was er leistete. — Daſs die meisten Skeptiker Aerzte und zwar von der empirischen Schule wa-

menschlichen Vorstellungen und ward dadurch abgeschmakt. Die Götter sind ihm lebende, aus Atomen bestehende Wesen, zwar unsterblich und selig, aber übrigens von menschlicher Gestalt, welche unermeſsliche Grösse hat. Sie bestehen ihm also aus einem Körper und sind dabei ewig; dies aber konnte er annehmen, sowohl weil die Materie ewig hieſs, als auch weil die Vernichtung eines Körper-Ichs noch nicht gedacht war. — War es auch ungeräumt, daſs er von diesen feinern Körperwesen Bilderchen in die Phantasie des Menschen fliegen, und so zum Begrif der Götter kommen lieſs, so war es doch eher zu billigen, daſs er sich auf eine allen Völkern der Erde gemeinsame Vorstellung von der Gottheit berief.

Er lehrte dennoch, daſs die Götter von den Menschen angebetet werden müssen, und daſs Frömmigkeit Pflicht sey (*Cic. n. d. I.* 41.). Um dies zu erklären, nimmt Cicero einen Widerspruch bei Epikuros an. Keineswegs aber dürfen wir mit Meiners (vermischte Schrift. II. S. 45 f.) absprechen, und annehmen, die Empfehlung der Götteranbetung sey blosse Maske gewesen, unter der er das Anstössige seiner Abläugnung der Vorsehung verbergen wollte. Dann hätte er alle Religion aufgehoben. Wir können hier nicht aburtheilen, da uns seine Schriften entrissen sind. Religiös konnte noch das Anstaunen der Götter seyn, als unsterblicher und seligster Wesen, welche nur an den Grossen hangen und den kleinen Menschen sich selbst überlassen, dadurch aber etwas Grosses an sich bewun-

dern lassen. Genug, daſs Epikuros von Verehrung der Götter, abgesehen von aller Gunst derselben, sprach. Nicht um sich Vortheile zu verschaffen, sondern um der Achtung des Vollkommnen willen sollten die Götter verehrt werden. Epikuros ahndete eine Gottheit, die verehrungswerth und Vorbild der Menschen sey.

men keineswegs Anlaſs finden. An Ernst und Männlichkeit, ja selbst an einem festen Charakter übertrafen einzelne Römer sogar die ernstern Griechen; und so konnten sie auch Geistestalente besizzen, die man ihnen oft absprach. Das Einzige, was ihnen mangelte, war die Muſse und der Frieden des Geistes. Sie konnten sich nicht in metaphysischen Speculationen zeigen, da dies nur in Frieden und Schulen geschieht. Nur Waffen schmiedete das römische Volk, und unter Kriegen emporgestiegen muſste, es die Ausbildung der wissenschaftlichen Gewandheit des Geistes vernachlässigen.

Das Studium der römischen Schriftsteller kann nicht das Interesse haben, was die Griechischen, schon als die Originellern, auf sich ziehen. Allein man darf dennoch die Römer als Nation nicht durchaus zu Sclaven in geistiger Hinsicht machen, so wenig als die Eroberer der Welt es in politischer Hinsicht waren. Wirklich legten sie es ganz darauf an, sich selbst eine Philosophie zu geben; denn sie begannen mit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes und einer reifen Urtheilskraft der Geschäftsmänner, und erhielten diese sogar länger in einer ehrwürdigen Gestalt als die Griechen.

Die von den Hetruriern erhaltenen Superstitionen waren mit Naturbeobachtungen vereint; dabei hatten sich jene schon bis zum Geschmak erhoben. Merkwürdig ward bald die frühe Gesezgebung und Rechtsverwaltung. Dann entstand zwischen dem zweiten und dritten punischen Kriege eine Sentenzenphilosophie. Dies war das Zeitalter, in welchem die glükliche Verfassung des römischen Staats, der

oft bewunderte Patriotismus seiner Bürger, und die männliche Erhabenheit ihrer Grundsäzze Rom zur Beherrscherin der Welt machte. Ein hohes Ehrgefühl, eine seltne Gleichmuth im Unglük, Grofsmuth zeigte sich immer noch unter Einfalt der Sitten. Aber bald ward der an den Völkern der Erde ausartende Uebermuth an ihnen selbst gerächt. Der Cultus ward ein blos politisches Mittel und nur kämpfend und durch Kriege und Beute konnte sich der Staat erhalten. Die im Treibhaus erzeugten Blüthen der römischen Cultur liessen Ueppigkeit, Entnervung, Sclavensinn. verwelken.

Als Scipio Africanus und Lälius die gelehrtesten Griechen um sich versammelten, begann das Lernen der Philosophie, dem das Studium der Dilettanten folgte. Die Frucht, welche der ausgestreute Saame der Philosophie hervorbrachte, war Dialektik und Raisonnement. — Durch mehrere griechische Philosophen, die sich in Rom aufhielten, wurden mehrere Parteien begründet.

Merkwürdig ist's aber, dafs bei aller Herrschaft der griechischen Philosophie unter den Römern, sich eben mehrere Parteien neben einander erhielten. Verräth dies auch einen gewissen Indifferentismus, so doch auch ein Talent für Dialektik und einen selbstständigen Sinn. Die Zwecke waren übrigens anfangs sehr zufällig, besonders bei der dialektisch-rhetorischen Kunst.

Dem alten römischen Nationalcharakter mufste natürlich eine andre Art zu philosophiren angemessen seyn als dem Neuern. Den Römer der alten

Zeit, wie die Scipionen, zog die Stoa an; diese wurde, während die geschäftlosen Epikureer jede Art des Aberglaubens, des Ruhestörenden, verfolgten, ein Damm gegen rechtlose Anmaassungen, namentlich den Despotismus der Kaiser. Die Philosophie der Lezten konnte sich mit den Grübeleien der ältern Stoa in Italien nicht mehr halten; sie hatte eine durchgängig reine praktische Richtung angenommen, und vor Allem die specielle Ethik bereichert. Anfangs blieben die Römer gleichgültig gegen den Epikureismus, obgleich Lucretius schon früh für seine Verbreitung sorgte. Aber er und Andere beschränkten sich mehr auf die Physik des Epikuros, die für die Römer eine leere Speculation bleiben *mufste*. Den Zügellosen war der Epikureismus wegen seiner Lossagung vom Aberglauben und noch mehr wegen seiner die Neigungen schmeichelnden Lebensphilosophie willkommen; doch die in Italien einheimischen Pythagoreer konnten der Frivolität mancher Epikureer die Wage halten, wenn sie wenigstens nur die praktische Nüchternheit ihres Meisters Pythagoras hätten erben können.

Der Eklekticismus wurde in Vielen durch die Art vorbereitet, den einzelne Römer an der griechischen Philosophie fanden; dabei blieben sie, wenigstens bis zu den ersten Kaisern, frei von Schwärmerei. Frei von allem Sectengeist und alle Schulen umfassend zeigte sich allein Cicero.

Cicero erhaben über den gemeinen Glauben übertraf seine Zeitgenossen durch das Vielumfassende seines Studiums, wenn es auch nicht tief eindrang und die Philosophie Andrer nicht rein auf-

faſste. Wäre er mit dem Philosophiren wie ein andrer Redner, welcher als Grieche zuerst in Rom der Sprecher der Philosophie wurde, wie Karneades (zwischen welchem und Cicero eine mehrfache Aehnlichkeit statt findet), ununterbrochen beschäftigt gewesen, so würde er jezt nicht blos einzelne Parteien der Philosophie herausgehoben haben, wie er dies that. Allein die Anwendung, welche dieser Mann gesunden Verstandes von der Philosophie zur Censur des Aberglaubens, zum Theil auch der Unsittlichkeit seiner Nation und seines Zeitalters machte, und wodurch er die Philosophie nationalisirte, bleibt ihm eigen. Sein Verdienst ist ferner nicht zu verkennen in der liberalen und unpedantischen (gleich der französischen) Darstellung der ernsten griechischen Philosophie. In ihm finden wir mehrere aufgeklärte und freie Vorstellungen, namentlich in Hinsicht der Religionsphilosophie.

Ein Rükblik auf die nun — alte Philosophie entdekt in ihr das höchste (poetische) Leben in dem Ganzen und ungetrenntem Einen. Religion und Tugend fielen da noch nicht in den Kreis des Wissens, sie waren unzugänglich der Speculation. Die alte Philosophie war ein Erzeugniſs der Musse und Freiheit; die neue ist ein Geschäft und eine Ueberlieferung. — Und dabei die Frage: welches System der alten Philosophie hat wohl am meisten früh oder spät auf's Leben gewirkt? Wirken Grundsäzze wie Meinungen? Was aber wirkt das Princip des Lebens in den Objecten, das reale (Epikureische) überhaupt, und was das des Lebens im

Auch würde jede Wahrsagung der Zukunft ohne Existenz der Götter unmöglich seyn. c) Vorsehung und Weltregierung bewiesen sie sogar aus dem Volksglauben, weil die Gestirne Alles in der Welt bewirken und Götter sind (Platonisch). d) Der Beweis, welchen Kleanthes aus der Ahndung der Eleatiker und Platons entlehnte, von den vollkommensten Wesen ward der Leitstern zu reinern Ansichten. Eben so e) der Beweis in Beziehung auf die Sittenlehre. Diese gebietet die Götter zu ehren, und gebietet daher Götter zu glauben, sonst würde die Vernunft mit sich uneinig werden (*Sext. Emp. adv. Phys. I.* 133.). Eben so sezt der Begrif der Gerechtigkeit ein Verhältniſs des Göttlichen zum Menschlichen voraus (*Sext. l. l.* 131.). f) Eine wohlgeordnete und regelmässige Welt endlich muſs einen vernünftigen Beweger haben, der seine Weisheit und Güte in seinen Werken kennbar macht. — Die Stoiker suchten die Substanz der Gottheit zu bestimmen und nannten sie daher Weltseele, Fatum, Feuer, allgemeine Vernunft, Sittengesez. Verdienstlich war ihre Behauptung der Einheit Gottes aus der Einheit der Welt, ihre Untersuchungen über Entstehung des Polytheismus, und die Ausschliessung aller Gemüthsbewegungen von derselben. Bei ihnen ist aber sichtbar, wie der Volksglaube allmälig abläſst und die Götter zu Einem Gott werden. Ihre Deutungen von Fabeln waren systematische, und die Phantasieschöpfungen erhielten intellectuelle Consequenz.

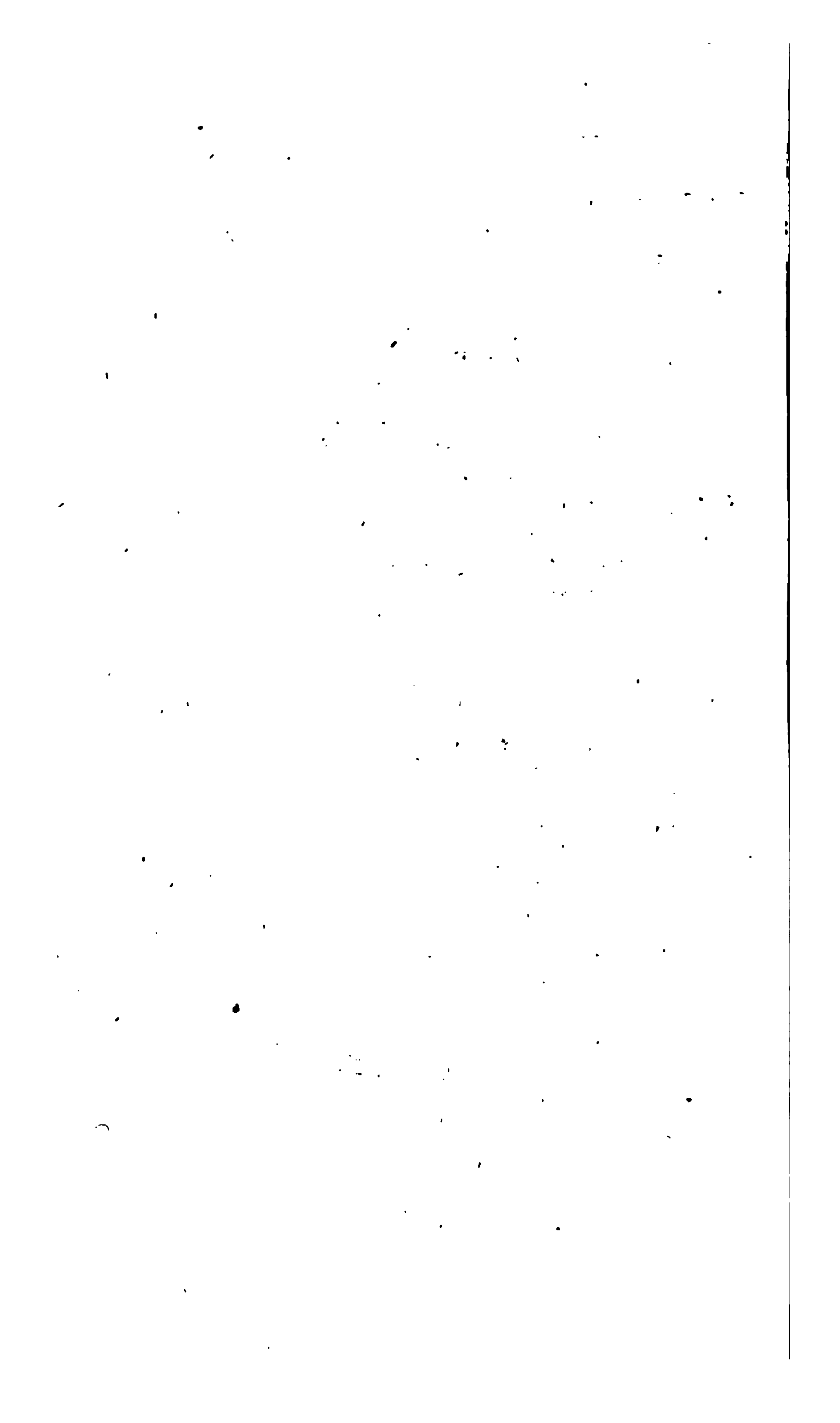
De

Anaxagoreae

Cosmo-Theologiae fontibus

Commentatio.

(1797.)



Beneficium sane magnum atque gratum, nec non diligentiori animi contemplatione dignissimum in humanum genus contulerunt omnes ii, quorum vel excellens rerum gerendarum facultas, vel constans animi morumque probitas, vel eximia vis ingenii in eo potissimum elaborauit, vt humanitati vigorem suum ac dignitatem non modo restitueret et stabiliret, verum, quantum fieri posset, eandem etiam summo studio augeret. Atque si nos res eorum traditae, qui huiusmodi cura culturaque stirpis nostrae inclaruerunt, tenent iucundissime, illa etiam mentis humanae in altum nitentis tentamina ac pericula, quae, quantae naturae nostrae vires, quanta praestantia et quam splendida origo sit, clarissime probent, vt intento animo diutius intueamur, aequum est. Quarum animi nostri virtutum illustre documentum reperimus in notione summi et unius omnium rerum auctoris et gubernatoris sapientissimi eruenda, explicanda atque confirmanda. Itaque magno etiam cum studio quaeri coeptum est, quo tempore ad adquirendam illam cognitionem, quae, quanto magis abdita et a sensuum tactu remota est, tanto altior et difficilior ad consequendum videatur, homines enisi sint; quando persuasio ista, quum argumentis stabilita tamquam certo fundamento niti, tum latius propagata regnare coeperit; ecquis mortalium laudetur, qui primus omnium solo suae rationis ductu illam cognitionum, ad quas hominibus accessus patet, arcem summam adscendere, et potiri ea conatus sit.

Quo qui possent vellentue suis viribus nisi adspirare, vt in summa illa antiquitate pauci exstiterunt, ita Graecos etiam, et multis a natura beneficiis ornatos, et culturae eximiae adminiculis instructos, constat paulo serius viam, quae eo duceret, invenisse. Namque omnium fere monumentorum veterum consensus in eo deprehenditur, Periclis demum aetate conceptam de vno numine opinionem quingentis fere annis ante diuinum illum numinis, summis virtutibus instructi, rerumque humanarum rectoris aeterni ac benignissimi, interpretem, natam esse in animo Clazomenii Anaxagorae. *Qua in re non illud quidem plane relinquendum videtur, Asia hunc oriundum, primum etiam fuisse, qui hanc eximiam lucem Europae nostrae adtulerit: sed tamen quaenam tanti tamque repentini et admirandi progressus caussa exstiterit, quibus adminiculis instructus, quaque via et ratione ductus ad tantam notionem penetrauerit vetus ille philosophus, haec omnia certe non minus, imo magis etiam excitare debent cognoscendi cupiditatem. Has ipsas vero quaestiones, per se grauissimas, vt hactenus fere intactas, vel certe obiter tantum et breuiter, nec singulatim et adcuratius pertractatas videmus, ita nec ipsum sententiae auctorem expediuisse verisimile est, quem, quae prima suae doctrinae semina fontesque essent, haud ita memorem fuisse, vt iam de iis, non dico philosophorum more disserere, sed historicorum certe modo exponere posset, facile crediderim. Quid? quod omnino antiquioribus, si qui eorum harum quaestionum examen tentauissent, tam felicibus esse vix contigisset, quam recentioribus, animi humani recessus altiori indagine percontatis, esse liceat. Nolo tamen hoc loco silentio prorsus praetermittere,*

quae vel Aristotelis *) *crisis, vel Stagiritae commentatoris Simplicii* **), *Peripatetici syncretismus, vel inter recentiores Bardilii coniecturae* ***) *neququam contemnendae, vel Tiedemanni* †) *nec in hoc negotio desideranda diligentia et subtilitas, vel denique Buhlii* ††) *huic rei adspersae acutae obseruationes, vniuerse tentarint atque admonuerint. Me vero, vt ad istud argumentum animum adpellerem, praeter luculentam eius grauitatem dignitatemque hoc etiam impulit quod Graeci recte aestimentur omnia sua nemini fere, nisi suarum virium vigori, suaeque mentis aciei acrius paulatim et in dies cernenti debuisse, quodque adeo illi, qui nostra aetate ab antiquioribus sapientibus populisue monotheismum abjudicarunt, Anaxagoram inter Graecos primum eius auctorem exstitisse concederent. Sed quamquam in omni omnino philosophiae historia cautius et adcuratius pertractanda, prudentibus etiam recentiorum criticorum praeceptis, vel in solis vitis et fatis sapientum, vel in opinionibus meris expromendis haerere vetamur, atque potius et dogmata argumentis innixa; et eorum nexum, caussas atque origines respicere iubemur, ta-*

---

*) *Conferantur imprimis loci Metaph.* 1, 3. *de An.* 1, 2. *Phys. Ausc.* 3, 4.

**) *Inspiciendus est locus classicus in Commentario ad Phys. A. l. l. p.* 106. *a. Ed. Aldinae* 1526. *f.*

***) *Inueniuntur in libro egregio:* Epochen der vorzügl. philosoph. Begriffe. Halle 1788. Th. I. S. 36—47.

†) Geist der speculativen Philosophie, Marburg 1791. Th. 1. S. 527.

††) Lehrbuch der Geschichte der Philos. Göttingen 1796. Th. I. S. 216.

men fontium, *vnde haec petantur, definitionem magis certam equidem saepius mihi visus sum desiderare, qui eos in tali nominatim historia nec vno sensu dici, nec eadem via indagari posse reperissem *). Nunc satis sit monuisse, vbi* externos *fontes ab* internis *subtiliter discreueris, in illis solis, seu propioribus seu remotioribus, minime adquiescendum, sed hos internos etiam, eosque prae ceteris, quum vniuerse tum singulatim spectandos. In praesenti vero nihil vltra licet experiri, nisi, vt, exemplo quodam huius rei subiecto mentem nostram quodammodo declaremus, et tractandi modum in tali quaestione sequendum aperiamus. Etenim praeter consilium, symbolam quandam addendi ad Psychologiae Historiam, illud etiam nobis erat propositum, vt, oblata hac occasione, periculum faceremus ostendendi probandique, mentis humanae inventa vel ore prolata, vel libris tradita, tantum ex ingenio et rerum conditione eius aetatis, qua primum illa prodierint, imo e superiore potius quam inferiore aeuo, temporum diligenter vbique ducta ratione, non modo debere, verum etiam posse explicari atque illustrari. In quo tentamine, multis quidem difficultatibus impedito, nec mediocrem diligentiam circumspectionemque desiderante, etiamsi certis vbique testimoniis probari nequeat, philosophum Clazomenium vel non-*

---

*) *Quae animo nostro perfectae et absolutae horum* fontium *indagationis obuersatur imago, ea, quum vberiorem descriptionem postulet, quam quae huius loci esse videatur, propediem plenius adumbrabitur alio loco, vbi istiusmodi disquisitionem et posse magna cum vtilitate tentari, et debere ad certum quoddam consilium, legem atque ordinem regi, demonstrare conabimur.*

nulla sibi plane non, aut ex parte tantum debuisse, vel omnibus istis adminiculis, quibus e nostro iudicio vti poterat, vere etiam usum esse, tamen non modo id negari nequit, maximis quibusque ingenii humani inuentis, quamuis hoc ipsos eorum auctores illustres fugerit, et suae et superioris aetatis impressa esse vestigia, verum illud etiam concedatur necesse est, genus humanum ad omnes rerum grauiorum notiones reperiendas, animoque concipiendas tacite ac pedetentim praeparatum esse. In Anaxagoreae vero Cosmophysices originibus explorandis noua etiam accedit ratio, eiusmodi indagationis commendatrix, quod iam antiquioribus temporibus, adeoque inter ipsos aequales reperiebantur, qui, quae ab ipso inuenta tradebantur, an eorum primus solusque auctor dici posset, dubitarent. Superest nimirum locus Phauorini in omnimoda historia *), *quo Clazomenium non ea modo, quae de sole ac luna perscripserat, ab antiquioribus petiisse Democritus cum Platone fertur dixisse, verum quoque* τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ Νοῦ *sibi idem Democritus subripuisse contendit. Ad quod crimen elevandum tollendumque vel meminisse suffecerit, Leucippi illum discipulum omnia ridentem paulisper infestum, certe aliquamdiu* **) *fuisse Anaxagorae* ἀγελάστῳ. *Praeterea, quomodo Anaxagoras ea jam aetate,*

---

*) *Ap. Diogen. Laert. in Vita Democriti*, 9, 34. *p.* 569. *ed. Meibom. Cf. Plato in Cratylo, p.* 282. *Vol.* 3. *Bip. et Schol. ad Aristophan. Nub. v.* 179.

**) *Laudasse enim eundem dicitur ap. Sextum adv. Math.* 7, 14. *cuius ipse consuetudinem olim detrectarat. v. Diog.* 2, 14. *p.* 88.

*vbi, praesertim in Ionia, et Graecia proprie sic dicta, illa animi humani facultas et vis, rerum a materia seiunctarum notiones effingendi, contemplandique diutius, videatur haud ita valde exercitata fuisse, ad notionem vnius summique numinis euolauerit, nisi cognitis eius adminiculis, recte non potest intelligi.**).

Iam in ista fontium descriptione liceret forsan ipsius Systematis, quod eorum, qui philosophiae historiam tradiderunt, opera et studio satis expositum declaratumque sit, narratione supersedere, neque ea, si secure omitti posset, inseretur. Sed in eiusmodi quaestione tractanda lex grauissima obtinet, vt summa fide auctoris placita, eorumque nexum, quanta fieri possit castitate, perspicuitate et integritate exhibeamus alienissimi quum ab omni partium studio et opinione praeconcepta, tum a mala emendandi exornandique veterum doctrinam cupiditate. Huic autem legi obsequendi multo etiam minus gratia fieri poterit, vbicunque vel recentiores in tradendis antiquioris philosophi decretis saepius in diversas partes discesserint, vel eius dogmata varias admittere videantur formas et expositiones, quum, quae earum vnice vera sit, vel qualis cogitationum series in auctoris animo fuerit, et quibus adeo verbis vsus sit, nisi testimoniis veterum disertis, effici nequeat. Quem vero potius vel veterum vel recentiorum sequamur, quam Anaxagoram, aut vbi omnium eius cogitationum, vt ita dicam, faciem et proprium colorem propius conspicere possimus, quam in ipsis

---

*) *Per se planum est, nunc neque de religionis vniuersae, neque de Monotheismi originibus, verum id vnice agendum esse, vt de Anaxagoreae Theologiae fontibus exponamus.*

ipsis ***Anaxagorae*** *scriptis περὶ φύσεως? Quorum etsi non omnes, tamen aliquot partes tamquam tabulas e naufragio ereptas habemus, quae ad primum physici illius operis librum pertinuisse videntur, quaeque nec illius discipulis, nec Aristoteli, sed huius interpreti erudito, mille fere annis post Anaxagoram florenti, Cilici illi* ***Simplicio*** *servatae debentur *). Quibus fragmentis colligendis, componendis, castigandis et recte ordinandis quum idem etiam, qui nostra aetate insignium, et de vniuersa historia philosophiae, et de Parmenidis, quodammodo etiam de Xenophanis reliquiis, meritorum iustissima laude floret, operam se nauaturum significauerit **), integram ei hanc curam relictam cupimus. Vbi vero eadem vel breuiora esse, vel lacunas habere videantur, tum demum adeundi ne-*

---

*) *Pleniorem, certe longiorum locorum, quos Ammonii discipulus in commentariis, fragmentorum veterum philosophorum etiamnum neglectorum plenissimis ad Aristotelis Phys. Ausc. seruauit, allegationem, quae in* ***Fabricii*** *Bibl. Gr. p. 648. Vol. 2. Ed. recentiss. in Cap. de Anaxagora desideratur, editor haud dubie dabit in Cap. de Simplicio. Mireris* ***Bruckerum****, saepius Simplicium adferentem, tamen sua e fragmentis ipsis non hausisse, quibus primum* ***Meinersius*** *vti coeperit.*

) *Vid. quae* ***Fülleborniu**s, V. C., sperare nos iusserit de fragmentorum philosophorum quorundam Graecorum collectione, in collectione egregia:* Beiträge zur Gesch. d. Philos. St. 6. S. 167. *Quod vero eorum, quae Anaxagoras ipse scripsisse fertur, tam sero mentio fit, hoc parum abest, quin, an* ***genuina*** *sint, dubitationem moueat. Sed tamen ea* ***vniuerse*** *ad Nostrum pertinere, liquet ex eorum non modo argumento, quod cum testimoniis conspirat Aristotelis, verum lingua etiam, quae concinit cum Pericleae aetatis ingenio. Cf. infra nota.*

bis sunt fontes, quos secundarios licet nominare, siquidem ipse Anaxagoras siue discipulis nonnulla in scriptis suis vel nimis coarctata, vel ambigue dicta, vel leuiter tacta, ore tradere, explicare, definire, siue adeo ipse post τῶν Φυσικῶν editionem *) *quaedam, quamquam pauca, mutare potuerit. Cuius ordinis fontium facile princeps auctoritate iudicandus est* Aristoteles. *Reliquos* **) *eosque seriores ibi tantum potero curare, vbi eos non prorsus contradixisse animadvertero ingenio antiquioris philosophi.*

In ipsis vero Anaxagorae *sententiis expromendis temperandum mihi quodammodo esse video, quum nunc primaria tantum eius Theologiae decreta delibari,*

---

*) *De* tempore, *quando A. hos libros in lucem emiserit, quum eius definiendi VV. DD. hactenus nullam curam egerint, quumque ea quaestio huc maxime pertineat, quod mihi quidem omnino probabile videtur, liceat adferre. Non in Ionia, neque primis statim annis suae apud Athenienses commorationis Anaxagoram eos edidisse, credere iubemur partim eo, quod, turbis belli, tunc temporis quum maxime aestuantibus, agitato ei* Athenis *tandem otium contigit, partim ea re, quod Empedocles, quamquam Nostro annis inferior esset, tamen prius eo sua edidit. Iam quum ex Baylii ac Meinersii* (G. d. W. 1, 724. *etsi Diogenis narrationem sequutus est Cel. Wolfius in Prol. ad H. I. p.* 69.) *computandi ratione Clazomenius Ol.* 81. *Athenas migrauerit, non ante quinquagesimum aetatis annum, sed post obitum Xenophanis, vel medio fere quinto ante C. n. sec., operum suorum editionem Nostrum adgressum esse, ad persuasionem commendatum est.*

**) *Ad quam quaestionem profecto dolendum est, quod nos vti non possumus* Theophrasti, *libris deperditis* περὶ Ἀναξαγόρου. *v. Simpl. l. I. p.* 35. *b. Diog. L.* 5, 42. *et Suid.*

et breuis eorum subiici debeat conspectus *). *Hanc tamen Theologiam, quam ipse auctor e sua Cosmogonia aptam et nexam, et huius illam partem esse voluerit, id quod vel ex inscriptione Anaxagorici operis patet, nos etiam seiunctam auulsamque tradere haud possumus. Praeterea, et vtraque nostri physici atque philosophi doctrina arctius iuncta, et ipsis eius verbis, quanta fieri potuit, fide seruatis* **), *futurum esse arbitramur, vt, quae ille rerum, non modo in sensus incurrentium, verum etiam ab illis remotarum, naturam perscrutando inuenisse, collegisse et copulando procudisse dicitur, clariore luce circumfundantur.*

„*Anaxagoras igitur, quas nunc quidem res, inquit, huc illuc dispersas dispositasque videmus, hae omnes olim simul erant, et vna congregatae, in vnum quasi aceruum congestae, adeoque inuicem commistae* ***), *nec non inerti quiete fruentes. Aderant igitur omnes res, quae nunc adsunt et cernuntur, tunc vero earum tantum elementa exstabant infinita, quum quoad multitudinem, tum quoad paruitatem* †), *visu*

---

*) *Plura fortassis suppeditabit nostratibus inquisitio Cl. Goesii, cuius ille spem nobis excitauit in libello:* über das System des Thales, S. 73. *coll. p.* 38. 39. *vbi etiam se de Anaxagorae Theismo plura dicturum, et falsam eorum opinionem, qui inuentam vnius verique Dei notionem illi Physico vindicare laborent, examinaturum promittit.*

**) *In iis vertendis iam Romanus poeta linguae suae egestatem accusauit. v. Lucret.* 1, 831.

***) Ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα *h. e.* πράγματα, *v. Fischer. ad Phaed. p.* 303. *n.* 14. *ed. rec.* Ὁμοῦ *similiter apud Pherecydem v.* 59. *p.* 62. *ed. Sturz.*

†) Τῷ πλήθει *adeoque* τῷ εἴδει. *Nostri* ἀρχαὶ ὅμοιαι *sunt* ἄπειροι,

propter paruitatem nequaquam percipienda *); *atque adeo aeterna* **). *Eadem vero elementa neque augeri vnquam, neque solui possunt, sed suus quibusque numerus semper constat* ***). *Neque elementorum quidquam oriri, neque interire potest; quidquid enim oriri vulgo dicitur, nihil aliud est, nisi noua commistio, seu disiunctio* †). *Neque vero propter summam illam omnium rerum commistionem in iisdem particulis certus quidam color apparebat* ††), *siquidem iis obscura cum claris, humida cum siccis, frigida cum calidis confusa continebantur. Quid? quod inter se* s i m i l e s *erant illae rerum* p a r t i c u l a e †††), *quamuis caete-*

---

unde vel minimum, vel maximum nihil quidquam dici potest, quum semper eo vel minora vel maiora reperiantur. Simpl. ad Ph. Ausc. p. 55. b.

*) οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.

**) *Illas particulas non* αἰωνίους, *quod vocabulum tum nondum in vsu esset, sed* ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους *appellauit. Simpl. p. 36. a.*

***) Ἅπαντα ὁμοιομερῆ *dixit* διαμένειν ἀΐδια, *secundum Aristot. Met. 1, 3.*

†) *Serius* m u t a t i o n e m, ἀλλοίωσιν *nuncuparunt. v. Arist. de gen. et corr. 1, 1. et Alex. Aphrod. h. l. Pseudo-Plutarchus de plac. philos. 1, 17. p. 30. ed. Beck.* παράθεσιν *nominabat.*

††) Οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμία, *ex quibus verbis alia huic affinis sententia eiusdem explicanda erat ap. Sext. adv. Math. 7, 89. sq.*

†††) *Inerant omnium rerum genera, quibus communes qualitates conueniebant, totumque a parte quantitate tantum differebat, auctore Platone in Phaed. p. 178. Bip. Dicuntur* αἱ ὉΜΟΙΟΜΕΡΙΑΙ, τὰ ὁμοιομερῆ, ἡ ὁμοιομέρεια, τὸ ὁμοιομερειῶν μίγμα. *Simpl. 34. b. 112. b.*

rum diuersae *), *quandoquidem in omnibus omnium rerum partes aliquae exstarent* **). *Etsi autem vnumquodque corpus vniuscuiusque corpusculi particulam contineret, praeualebat tamen illud, cuius copia summa esset in aliqua particula* ***), *adeoque ea, quorum in aliqua re maior pars est, arctissime sunt inuicem coniuncta* †). *Nimirum hae res commistae, totum aliquod* (ἕν) ††) *conficientes, multa eaque diuersa complectebantur, quoniam iis continebantur omnium rerum et germina* †††) *infinita, omnimoda, maximeque diuersiformia, et modi seu formae* *), *hoc est, colores et affectiones rerum* **). *At eaedem particulae contine-*

---

*) Ἀνομογενεῖς. *Simpl. addit* οὐδὲν ἐοικότα ἀλλήλοις.

**) Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἐστίν, *ap. S.* 55, *a. et al. loc.* Πάντα ἐν πᾶσιν. *Dion. Hal. Rhet. p.* 103, 3.

***) Ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν. *Id vero, cuius plurimae partes corpori insunt, facit eius* χαρακτηριζόμενον.

†) *Ita, vt ne summa quidem vi discerni possint; ap. S.* 35. *a. lin.* 45.

††) *Pro* ἐνεῖναι *ap. S.* 33. *b. legend* ἓν εἶναι, *vti ipse, p.* 8. *a.*

†††) Σπέρματα ἄπειρα. *S. p.* 8. *l.* 19. *non verterim: semina.*

*) *Sic intelligo* ἰδέας παντοίας, *in quibus explicandis desiderare mihi visus sum interpretum diligentiam. Ex illius temporis scriptoribus apparet,* ἰδέας *vsurpari quidem de cogitandi adeoque sentiendi modis, ap. Herodot.* 6, 100. *at multo saepius de generibus, formis, adeoque figuris diuersis. Locus quidam nomen traxit a falce,* κατὰ τὴν ἰδέαν. *Thuc.* 6, 4. *Ibidem dicuntur de bellorum generibus* 1, 109. 4, 55, *Species apud Eurip. Bacch.* 471. *est. Plato demum significationem hodiernam diligentius definiuit.*

**) Χροιὰς καὶ ἡδονάς.

bantur semper ab Aëre, et (igneo) Aethere, quorum vterque, nullo limite interposito, circumfusus (ἄπειρος), per vniuersum inde latissime expansus atque dissipatus est.“

„*Quae quum elementa per infinitum tempus quievissent, tandem *) ad ea accessit, inque ea agere coepit Mens, seu Intellectus **). Est ille ΝΟΥΣ nulli particularum admixtus ***), sed solus seiunctusque ab omnibus, et seorsim existens †), neque aliorum vim sentiens ††). Nihil cum aliis commune*

---

*) *Hanc transeundi formulam, quam in ipsis Anaxagoreis Fragmentis desideramus, desumsi partim ex Aristot. Phys. A. 8, 1. partim ex Diog. 2, 6. in. qui ipsum adeo Anaxagoram scribentem effert:* Πάντα ἦν ὁμοῦ, εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. *Ita et Sext. adv. Phys. 1, 6. pro quo Origen.* ἐπελθών, *Euseb. Pr. Ev. 10, 14.* διελθών. *Alex. Aphr. ad Met. 12. p. 372. Nostrum dixisse ait, „intellectum ab initio quodam haec discernere fuisse exorsum.“ Io. Philopon. in Met. p. 4. b. „Cogitavit mens secernere ipsa.“*

**) τῇ ὕλῃ, s. τοῖς ὅλοις s. τ. πράγμασιν s. τ. οὖσιν ΝΟΥΝ ἐπιστῆσαι, *vt referunt Plut., Clem. Al., Diogenes, et S. 38.*

***) ἈΜΙΓΗ, μεμίκται οὐδενὶ χρήματι, τὸ Ἓν ἀμιγές. *Ar. Met. 1, 7.* Ἄκρατον *ap. Plut.* Ἁπλοῦν *ap. Arist. de An. 1, 2., quo verbo et Parmenides vtebatur.*

†) Μόνος ἐστιν αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ, *plane vt Herodot. p. 699, 66. et 634. b. Wess. eodem sensu.*

††) Ἀπαθῆ. *Hoc addit Arist. Phys. 8, 5., in quo tamen loco Vir acutissimus Vater in egregiis Vindiciis Theologiae Aristoteleae p. 39. Aristotelis et Anaxagorae sententias; inprimis de νῷ ἀπαθεῖ, videtur commiscuisse.*

habet *), *adeoque nec comparari cum aliqua re nec immutari potest, sui tantum similis, sibique semper constans tum quoad magnitudinem tum quoad paruitatem* **). *Est adeo* purissima *natura* ***), *omniumque rerum* tenuissimum *subtilissimumque* †). Infinitus *est plurimumque valet, nec eius potentia circumscribi potest finibus, siquidem* summa vi *pollet* ††). *Quaecunque animam ducunt, siue sint maiora siue minora, in omnia vim suam exserit* †††). *Solis suis viribus, et solo suo vtitur arbitrio, suamque propri-*

---

*) Μηδενὶ μηδὲν ἔχει κοῖνον. *Aristot.* οὐ μετεχόμενον ὑπ' ἄλλων. *S.* 8. *b.*

**) Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. *In his non alium sensum deprehendo, quam hunc: eundem semper manere natura sua, siue in magnis siue in exiguis appareat.*

***) Καθαρώτατον. *Apud Anaxagorae discipulum, Tragicum in Hel.* 873. καθαρὸν *Aetheri tribuitur. in Hippol.* 1120. *libertatem ab animi commotionibus indicat: hinc inturbatam, nec vlla re commotam, et ab omni materia remotam mentem intellexerim.*

†) Λεπτότατον. *Id quidem iam ab Homero ad animum* (μῆτιν. *Il.* 23, 590.) *transfertur, ab Eurip. vero etiam ad νοῦν Med.* 529, *et subtilem, acutam expeditamque describit mentem. Schol. ibi* ὀξύν.

††) *In hunc modum* τὸ ἄπειρον *mentis accipio, nec ab illis Nostri verbis magnopere diuersum* ἰσχύει μέγιστον. *S.* 33. *b.* 38. *Confirmari hoc potest veteris interpretis Hesiodi neglecta explicatione:* ἀπειρία τις καὶ μεγάλη δύναμις. *Ed. Heins. p.* 261.

†††) Πάντων, ὅσα ψυχὴν ἔχει, κρατεῖ Νόος, *s. ap. Simpl. ad Ar. de An.* 1, 3. *p.* 36. *b.* πάντα *est* δημιουργόν. *Ex hoc vero loco non modo illud clarum fit, quo sensu* vitae *auctor in hominibus reliquisque animantibus cogitandus sit, verum hoc etiam ap. Plat. in Crat.* διὰ πάντα ἰόν. *p.* 263. *T.* 3. *Bip.*

am potestatem habet, nec vlla caussa, nisi sua voluntate ductus decernit *). Maximam idem habet cognoscendi vim, omniumque rerum pollet cognitione **): nouit enim, quae vel commixta vel seiuncta vel disposita erant, quin praeuidet, qualia futura sint olim. — Iam Mens illa rexit elementorum illorum circumvectionem, ita vt omnia penitus circumagerentur ***), non sine certis legibus adeoque consiliis †). Et initium fecit rerum agitandarum a parvis, quae quo magis mouerentur, tanto eorum plura deinceps agitabantur, id quod non sine vi et celeritate fiebat ††). Illa vero circumactio necessario effecit etiam separationem. Tum enim disiungebatur rarum a denso, calidum a frigido, lucidum ab obscuro, aridum ab humido. Neque igitur omnia omnino admiserunt sepa-

---

*) *Anaxagoras* αὐτοκρατὲς *dixit ap. S. 37. b., Plato, eius sententiam repetens, l. l.* αὐτοκράτορα. *Verbum illi aetati maxime proprium, Euripideum, Thucydideum. Ap. Eurip. mentis solius est epitheton. v. Androm. 482, 5. In Thucyd., vbi Schol.* αὐτεξούσιον *explicare solet, vel de libertate ipsi* τύχῃ *imperante (4, 64.) vel de* λογισμῷ *s. ratione sponte agente (4, 107.) vel sensu politico occurrit, e. c.* τὸ τῶν αὐτοκράτορσι διάξοντας *(v. 1, 126. coll. 6, 18. 5, 45.). Huc quoque referam* αὐτοκίνητον *illud ap. Lactant. Inst. 1, 5, 18.*

**) Γνώμην περὶ παντὸς ἴσχει, πάντα ἔγνω N., *habet* τὸ γνωστικόν, *cf. Arist. de An. 1, 2.* Πάντα γὰρ [illegible]. *Simpl. ad l. 3. de An. p. 63. b.*

***) Αἴτιος τῆς περιχωρήσεως (*verbum Parmenideum*), τῆς περ. τῆς συμπάσης N. ἐκράτησεν.

†) Ἕνεκα τινὸς *h. e. non temere sed consilio inductus, addidit. Arist. Met. 12, 10.*

††) Περιχωροῦντες ἀποκρ. ὑπὸ βίας καὶ ταχυτῆτος *ap. S. p. 8. a.*

rationem, siquidem non simile a simili, sed contraria tantum seiungebantur *). *Neque vero quidquam omnino erat, quod multa illa elementa circumactionis ope separaret, praeter Mentem. — Porro, qualia futura essent illa, nimirum et qualia fuere, et quaecunque nunc sunt, et qualia futura sunt, omnia constituit et disposuit Mens, adeoque perturbata in ordinem redegit, totumque formauit* **). *Neque solum instituit eam, quae nunc obtinet circumactionem astrorum (solis, lunae) aëris et aetheris, quae tum separabantur, verum omnia etiam quantacunque et sunt et erunt* ***). *Quemadmodum antea Mens operabatur, ita neque nunc agere omnino desinit* †): *manet enim omnium rerum ordo per reliquum tempus sub Mentis praesidio* ††)."

---

*) *v. S.* 38. *a. l.* 19. *et* 37. *b., nunquam* τέχοντα ἀπὸ τεχέντων.

**) Διεκόσμησε — *ceu imperator, qui aciem* διακοσμεῖν *ap. Hom. Il.* 2, 125. *dicitur, vnde* διακόσμησιν *dixit* τάξιν *aliquam. S.* 37. *b. Similiter Diodorus Sic. in Hist. initio, ex mente Anaxagorae de providentia dicit:* ὕστερον διακοσμῆσαι καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις εἰς κοινὴν ἀνασταγίαν συνθεῖναι.

***) Περιχώρησιν, ἣν νῦν περιχωρέει, Ν. διεκόσμησε, *et ap. S.* 35. *b.* καὶ ὁπόσα ἐστὶ καὶ ἔσται, πάντα διακ. Ν.

†) Ὁ δὲ Ν., ἴσα ἐστὶ τε κάρτα, καὶ νῦν ἐστιν. *Obscurior hic locus apud Simpl.* 33. *b. l.* 47. *emendatrice egere videtur manu, forsan leg.* ὅσα ἔστησε, κ. κ. ν. ε., *i. e. quaecunque constituit, haec sane etiamnum sunt.*

††) *Simplicius p.* 33. *a. hoc secund. Anax. efferre videtur his verbis:* διάμενει κόσμος (*etsi serius hoc de* **mundo** *verbum*) λοιπὸν ἀπὸ τοῦ Ν. ἀφεστῶτες διακοσμούμενόν τε καὶ διακρινόμενον. *Eodem modo Mentem Anaxagoram* φρουρὸν εἶναι *dixisse perhibet Suidas V. Anax.* 1. *p.* 172. *Käst. Cf. Plut. v. Pericl. Diog.* 2, 6.

Quas illi ΝΟΩΙ *ab Anaxagora tributas virtutes ipsis auctoris verbis hactenus exposuimus, eas iam separatim spectatas sigillatim enumerare conabimur.* — *Primum igitur est ille Intellectus principium vel caussa* m o u e n s, *h. e. in gyrum torquens inconditi vniversi et quieti, magnam molem* *). *Deinde eundem statuit esse principium vel caussam* s e i u n g e n t e m, *h. e. magnam istam commotionem conversionemque orbicularem ita moderantem, vt ne contraria amplius coniuncta, sed, quantum fieri poterat, dissociata essent* **). *Tum visum Clazomenio est, Mentem esse principium vel caussam* o r d i n a n t e m, *h. e. separandis eam rerum elementis effecisse, vt apte composita atque constructa corpuscula et vniuerso et singulis corporibus afferrent ordinem, praestantiam, atque ornatum* ***). *In qua ego tamen sententia duplicem* διακόσμησιν *cum aliis reperire non potui, alteram illam omnia vere separantem, alteram vero mente tantum delineatam (*αἰσθητὴν καὶ νοητήν*). Hic enim vel Eleaticorum sen-*

---

*) *Hoc veteres post Anax. ita disertius:* Ἀρχὴ (*S.* αἴτιον) κινήσεως. (*Plat.*), *adeoque* h o c *sensu etiam* Ἀ. τῆς γενέσεως. *S.* 6. *b.*, κίνησιν ἐμποιούμενος *et* κινήσας πρῶτος *ap. Arist. Phys.* 8, 1. 9. κινεῖν τὸ πᾶν.

**) Διακρίνειν (*Ar.*) τὸ ἓν *S.*, ἀποκρίνειν τὰς Ὁμ., ὁ τὰ πάντα διαίρων καὶ διακοσμῶν, *Plut.*, ἐκκρίσεως πάσης αἴτιος.

***) Ὁ διακοσμῶν, *Socr. ap. Pl. in Phaed. p.* 222., *cf. Crat. p.* 263. *Bip.*, κοσμῶν πάντα τὰ πράγματα. *Aristot. Met.* 1, 5. αἴτιος κ ό σ μ ο υ κ. τ. τάξεως πάσης, *vbi opp.* αὐτομάτῳ κ. τύχῃ. *Eo tantum sensu a Simpl. dici poterat* κόσμους ἐγέννησεν *p.* 6. *b. et* 33. *a. Stob. I,* 11, *p.* 298. *Heer.* πάντα διαταξάμενος. *Euseb.* ἐκ τῆς ἀταξίας εἰς τάξιν ἤγαγεν. *Perspicue satis illa complexus est fere omnia Hermias in* Διασυρμῷ, §. 6.

*tentias Nostro affinxisse, vel seriora ac sua intulisse videntur Aristotelis interpretes *). Sed non modo talem in origine rerum paratarum Mentem se gessisse statuit Anaxagoras, verum eandem etiam ordinato mundo tamquam praesidem et custodem praefecisse videtur, quae, cur vniuersi ordo et egregie conseruetur, et multis modis varietur, caussa sit **).*

Iam, quum et antiquiorum et recentiorum, qui Anaxagoreae Theologiae non nihil alieni suique vel imprudenter adsperserint vel audacius affinxerint, non paucos possis deprehendere, quicunque illam Mentem vel pluribus verbis efferre, vel nomine insignire, vel naturam eius declarare voluerit, is, vt et maximam ad-

---

*) *Cf. Simpl. p.* 33. *b. coll. p.* 106. *a. sq. Locus Anaxagorae sane obscurior, quem in hanc rem laudauit Meiners.* Gesch. der Wiss. Th. 1. S. 669. *quemque explicatum iri ipse desperauit, non pertinet ad illam* διακόσμησιν. *Recte quidem iam S. p.* 34. *a. iudicabat, locum memorabilem diligentiori quaestione esse dignissimum, quam nihilominus etiamnum desiderat. Forsan huic loco lux quaedam eo adfundetur, quod auctorem ibi non de ortu, sed de conseruatione mundi dicere statuamus, quippe qui hominum vel recens natorum, vel in longinquis, forsan septentrionis regionibus, tum vulgo fabulose descriptis colentium, qui iisdem coeli terraeque beneficiis, quibus omnes alii fruantur, rationem habuisse videatur. Sed ista hic tantum obiter.*

**) *Hoc equidem non temere colligere mihi videor, vel ex ipsa Mentis descriptione, in fragmentis obuia, vel ex natura* τοῦ νοῦ *eodem fere modo ab omnibus, qui tum erant, Graecis cogitata; de qua re deinde. Providentiae notio est etiam in illo Diodori loco. Accedit Aristotelis auctoritas, qui eum dicit* τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς *de An.* 1, 2. *In Phys. A.* 5, 4. τὸ κυβερνᾶν *additur. Cf. S. p.* 5. *b.*

hibeat prudentiam, et certos intra fines se teneat, ad-*monetur. Iis, quae supra e testimoniis fide dignissimis de Anaxagora adtulimus, probe consideratis,* p r i-m u m *facile intelligetur, quatenus ille* Νοῦς *et quo sensu vnice dici queat non modo* ἀρχὴ *et* αἴτιος πάν-των*), *sed etiam a serioribus* **) δημιουργικὸς *et* κοσ-μοποιῶν, *a recentioribus autem omnium rerum* a u-c t o r *et* c r e a t o r *totius mundi, vis* g e n e t r i x *seu effectrix,* v n i u e r s i o p i f e x *et aedificator* ***). — *Ad illam deinde quaestionem, num Anaxagoras agens illud principium* D e u m *vel ipse dixerit vel nobis nominare concesserit, rectius nunc poterit responderi. Mihi quidem pluribus de caussis nata est persuasio, ipsum Clazomenium* D e i *vocabulo plane non vsum esse, quamquam hoc nuper etiam a viris doctis repetitum videam* †). *Quin eum hoc ob humiles, quae tum obtinebant, Dei notiones non potuisse, quo vlterius progressa fuerit nostra dissertatio, eo clarius intelligetur. Et quamquam, quatenus Anaxagoras illum* Νόον *summa et perfectissima intelligendi facultate auxerit, nos, qui eandem numini diuino tribuamus virtutem, eum recte possimus appellare Deum, tamen haec virtus ad plenam perfectamque Dei notionem, qualem hodierna*

---

*) *Cf. Plato et Arist. passim.*

**) *v. Simplicius ad Ph. Ausc. p.* 106. *et rel.*

***) *v. Meiners Hist. doctr. de U. V. D. p.* 251. 253. 362. 365. Gesch. d. W. 1, 672. *Tiedemanni* Geist der sp. Ph. 1, 324. 359. et 328. *Venturini* Ideen, S. 57.

†) *Meiners* G. d. W. 1, 671. et *Tiedemann.* l. l. 1, 327. *Qui ob hoc eam in rem laudatur Simplicii locus, nihil quidquam diuini nominis habet.*

philosophia postulat, minime videtur sufficere. Ipsum **Dei** *nomen, a Nostro non vsurpatum, serius demum sensim sensimque in Physici nostri Cosmotheologiam irrepsisse, nec leue in critico eius sententiarum examine ad obseruandum, nec, diligentius locis veterum excussis, difficile ad aperiendum esse arbitror. Socrates *) Anaxagoram menti illa δαιμόνιαν ἰσχὺν cogitasse putabat: neque multo clarius loquitur Aristoteles **) νόον appellando τὸ θεῖον. Cicero ***) nec ipse mentem illam diserte Deum, sed tantum* d i u i n a m *dixit. Primus fuit Pseudo-Plutarchus ille, qui †) mentem cum Deo coniungeret, etsi nec hic eam simpliciter Deum nuncupauit, nec enim sequuti Themistius ††), atque Stobaeus †††). Aristotelis vero interpres, saepius laudatus *), iam rationem quandam, cur recte τοῦ θεοῦ μετέχειν dicatur, attulit, quod partim principium sit ideoque venerandum, partim neque ortum sit, neque interire possit. — Addiderunt denique* n a t u r a e *mentis definitionem, eamque aëream vel* a e t h e r e a m *Nostrum cogitasse voluerunt, ideoque Anaxagoram, quod Νοῦν cum Aethere permutauerit, et commiscuerit, adeoque fere corporatum reddiderit,*

---

*) *Ap. Platonem, p. 261. in Phaedone.*

**) *Phys. ausc. 3, 4. extr.*

***) *Quaest. Acad. 4, 37.*

†) *De plac. ph. 1, 7. p. 22. Beck.*

††) *Or. 26. p. 317. C. Ed. Hard.* Νοῦν καὶ θεὸν πρῶτος [illegible]γόμενος τῇ κοσμοποιΐᾳ.

†††) *Lib. 1. C. 3. p. 56. Heer.* νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν.

*) *Simplicius ad Ar. l. l. 107, a.*

vituperarunt *). *Ab ista tamen criminatione equidem Anaxagoram meum non difficili negotio putem posse liberari.* Νοῦς *enim, quum, vt luculenter apparet ex eius notione ac descriptione, prorsus ab ipso cogitetur purus* (ἀμιγής) *et seorsim plane existens, qui poterit cum aethere commutatus, aut materialis dici? Tum aetherem ipsum ad rudem illam rerum indigestarum molem (quod chaos nominant) maxime pertinere, eamque ab eodem cinctam, simul quoque cum infinitis illis rerum particulis, quas continebat, agitari voluit: sed* Νοῦς *nullum omnino vim alienam sentit. Poterat vero iam ipse ille Platonis locus aliud docere, vbi Socrates Anaxagoram, quod praeter Mentem* **) *alia etiam, veluti principia, nominatim* αἰτίας, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας *induxerit, vituperat. Quid, nonne omnis ista criminatio plane nulla esset, si Anaxagoras Mentem nihil aliud quam Aethera esse, vel illam aethere constare perhibuisset? quod contra alterum alteri opponit, vt caussarum vltimam proximae* ***). *Accedit vero Anaxagorae de ipsa Aetheris natura sententia,*

---

*) *Conferantur post seriores illos (Plut. l. l.* 4, 2. *Theodoret. Serm.) VV. DD. iudicia, qualia licet animaduertere in Bruckero H. Ph. V.* I. *p.* 513. *Meinersio l. l.* 1, 670. *in nota. p.* 672. *et* 683. *Tiedemanno l. l. p.* 328. 329. 331. 332. *Buhlio l. l.* 1, 217.

**) *Phaed. p.* 223. *Bip.* ὁρῶ ἀνδρὶ τῷ νῷ οὐδὲν χρώμενον. *De Anaxagorae vero Mente ibidem Socrates Platonicus cum ironia et pro more satis ambigue loquitur; quod quum non animaduertissent interpretes, vim illius loci magnopere debilitarunt.*

***) *Caeterum quam vera sit illa vituperatio, nunc examinare non licet. Optime, vt mihi quidem videtur, hac de re Baylius in Dict. v. Anax. nota R.*

*connexa illa ex eius mundum vniuersum cogitandi describendique ratione atque consuetudine. Hinc quaerendum fundamentum eius sententiae in illo ipso loco †), vbi astronomicas rationes exponere videtur. Ibi, postquam dixerat, densum, humidum, frigidum atque tenebricosum (qualem veteres aëra cogitabant) ex aëre collectum secretumque, et inde conflatam hanc nostram terram esse **), addit eiusdem circumuectionis vi tenues, calidas et siccas particulas in remotiorem Aethera excerni ***). Namque vt densum illum obscurioremque aëra nubibus adfinem esse existimauit, ita et aethera ad summas coeli regiones, priores physicos sequutus, euexit. Purissimum autem subtilissimumque aethera circumuectione et fieri et manere igneum †) finxit, eamque ob caussam stellas ab eo candentes veluti scintillas vibrari, et eius aestu multa, veluti fulmen, deiici putauit ††). Iam in Aristotelis locis †††)*

---

*) *Ap. Simpl. in Phys. Ausc. p. 38. b.*

**) Ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ, *at terram voluit ex aqua, nubibus contenta, secerni.*

***) Ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.

†) *Hinc secundum Stob. 1, 2. p. 508. docuerat, aethere rapide commoto lapides de terra sublatos et adustos esse: id quod eius sententiam de lapide coelitus delapso, quae physicis etiam obseruationibus firmata esse potuit (cf. Boettigeri elegantem disp.* Was ist von den Steinen zu halten, die vom Himmel fallen, D. Mon. 1796. Aug.) *luce quadam videtur circumfundere.*

††) *Arist. Meteor. 2, 9. Egregie igitur poterat Physicus vano* τῶν μετεώρων *metu Periclis animum, Plutarcho teste, liberare. Unde illustrari poterit Luciani lepidissimus ille locus de Ioue, fulmen frustra in sui negligentem Anaxagoram vibrante. v. Timon.*

†††) *De Coelo 1, 3. coll. Meteor. 1, 3.*

nihil inuenio nisi hoc, errare Anaxagoram, quando aethera, qui plerumque sedes Deorum habebatur, ignem esse existimet: sed aliud Aristoteles etymon sectabatur atque Anaxagoras, quem, vbi aetheris vocabulo ignem significauerit, etymologiae ratione ducta, aetheris vocem ab vrendo fulgendoque deriuasse, e Simplicio *) *probare possimus. Quae sententiae et confirmantur multis Euripideis locis et explicantur. Quod omnino non modo multa ex Anaxagorae placitis in Euripidis fabulas, vt egregie ostendit Valkenarius, fluxerint, verum etiam non pauca ad doctrinam Clazomenii sapientis illustrandam apposita peti possint e scenici Atheniensium philosophi tragoediis, haud ita difficile ad declarandum est* **). *Namque non modo in Phaëtonte aethera* ὑγρᾶς κράσεως *expertem facit, verum profundi etiam aetheris* ἄβατον φῶς *cingere terram docet* ***). *Ex his vero, quae hactenus in hanc rem adtulimus, puto iam clarius apparere, Nostrum de sub-*

---

*) Ἀπὸ τοῦ αἴθειν. *S. ad Ar. de Coelo l. l. p.* 27. *b.*

**) *Eiusmodi loca deinde afferentur. Nunc sufficiat monuisse, Tragicum, obseruante Valkenario (in Diatr. ad E. Hippol. p.* 48.), *aetheris* ἄπειρον *nomine Jouem significare, id quod e Fragm. I. inter incerta (p.* 480.) *apertum esse videtur: quamquam in eo sibi constitisse negari possit Euripides, qui Bacch.* 291. *sq. partem aetheris terram ambientis a Joue ruptam dixerit. Verum haec optime possunt conciliari ope loci, Anaxagorearum sententiarum plenissimi, in Chrysippi fragm.* 7. *p.* 435. *Cf. et Plato Rep.* 3. *p.* 272. *Vol.* 6.

***) *Hoc Phoen.* 816., *illud in loco inter fragm. p.* 463. *n.* 7. *quocum cf. Vossii explicationes* (Myth. Br. 2, 177. 178.), *qui vero ibi laudatur locus Plut. de p. ph. non* 5, 12. *sed* 2, 8. *reperitur.*

substantia, quae dicitur, mentis ipsius non magnopere cogitasse, id quod ei vix verti poterit vitio.

Expositis iam atque confirmatis Anaxagorae nostri sententiis, via ad primarium nostrum consilium explicandum, fontesque huius doctrinae quum iusto ordine indagandos, tum ad certorum testimoniorum fidem describendos, munita esse videtur. Quum vero vel ex iis, quae de Anaxagorae decretis delibauimus, et ex mutuo eorum aptissimoque nexu ille vigor, illa acies animi sua sponte agentis, suaque vi omnia inuenientis, qua Graecorum natio illius etiam aetatis excellenter polluit, clarissime eluceat cognoscique possit, quin ante omnia et vniuerse et sigillatim de internis fontibus agendum sit, dubitari non potest. Itaque nunc primum eo occupati, vt, quid sibi ipsi Anaxagoras proprioque ingenio maxime debuerit, declaremus, non potius vitam eius et fata narrando exponemus, quam quae ad animi eius indolem, culturam et mores pertineant, et ductas inde rationes, tamquam prima omnium fundamenta, disserendo explicabimus. Quomodo enim nisi ab his internis profecti vel eius ratiocinia certius penetrare, et concludendi modum pressius sequi, vel certiores fieri de systematis finibus et fundamentis, vel reconditas omnes caussas, quae in istas eum cogitationes impulerint, et ista via duxerint, expiscari, vel denique intelligere queamus, quomodo, quaque via per hanc cogitandi atque sentiendi rationem atque consuetudinem, quae maxime ei propria, et ad res inueniendas nata fuisse videatur, ei contigerit ad meliorem omnium illarum rerum cognitionem peruenire? Itaque qualis eius animus, quae cuiusque facultatis, et per se et cum reliquis spectatae, mensura atque vsus, quae vires praeualuerint, quae videantur quieuisse, quae praeter-

tum phantasiae cum mente ratio intercesserit, et vtra earum pollentior, quo voluntas inclinarit, quibus studiis seruierit, quo animo affectus ad meditandum accesserit, qualem se per omnem vitam gesserit, quam sobrii circumspectique iudicii fuerit, denique quid omnino ab eo iure potuerit exspectari, declarandum est. Ad quod consilium peragendum, quoniam, quae historia suppeditat, adminiculorum haud ita magna copia est, quae sat esse videatur, profecto quidquid vllius in rem nostram vsus repertum fuerit, oportet adhiberi. — Ac primum quidem videamus, qualem vim in Anaxagoram, qui temporibus nominis Graeci nobilissimi viueret, aetatis suae ingenium habuerit, et quem ille et suis et alienis se praebuerit. Patriam Ioniam, olim iam Lydorum regi ignaue succumbentem, diuitiis et mollitie diffluentem, tum satrapum superbia oppressam, denique illius Aristagorae dementibus consiliis Persarumque vi varie vexatam Ille, quamuis honesto loco natus opibus abundaret, tamen popularium suorum Pythagorae, Xenophanis, Democritique aequalis exempla sequutus sponte reliquit, postquam agros suos gregibus depascendos commiserat. Illud ipsum autem veteres) consentiunt fecisse eum ὑπ' ἐνθουσιασμοῦ, quo omnia postposuit* d i s c e n d i q u a e r e n d i q u e d i u i n a e d e l e c t a t i o n i. *Pericula et mala, quae magno illi Graeciae de sua libertate cum Persia certamini adiuncta erant, poterant quodammodo etiam ad eius animum fingendum valere. Ex itineribus redux in patriam factus cum opes suas perditas videret, dixisse fertur, nunc se demum saluum esse. Cui dicto quemcunque sensum*

*) *Cic. Tusc. Q.* 5, 39. *Diog.* 2, 6.

subiecerit,) confiteare necesse est, ex eo elucere illam eius a pluribus veterum collaudatam μεγαλοφροσύνην animumque elatum, nec fragilium bonorum valde amantem. Eadem animi constantia inflictam amori paterno filii morte nunciata plagam ferebat, illoque responso, mortalem se genuisse, dolorem suum consolabatur.**) Facile cum his coniungi possunt veterum testimonia, quae eum seuerum moribus adeoque ἀγέλαστον fuisse dicunt.***) Quae animi indoles et insigni corporis decore atque dignitate, et eloquentiae haud artificiosae neruis sustentata,†) quomodo vel alios ferire atque commouere,††) vel ab aliis, praesertim Athenis iam ad mollitiem inclinantibus, tamquam exemplum illustris-*

Zz 2

---

*) *Explicem hanc Valerii Max.* (8, 7.) *narrationem vel ex alia eiusdem* (7, 2.) *traditione, secundum quam eum Noster beatum plerumque professus sit, quem ex miseriis constare alii censeant, vel ex illa Ioniam tum satis pervagata sententia, nobilissimo Polycratis Samii exemplo confirmata: exemtum infortunio esse neminem, quamdiu ei fortuna faueat; cum quo Solonis etiam coram Croeso illa de Deorum inuidia disputatio conferri potest.* (*v. Herodot.* 1, 32. 3, 46. 7, 46. *et Garvium praeclare disserentem in* Versuche über versch. Geg. 2, 51.)

**) *Egregie et hunc sensum explicat aequalis Artabani illa de vitae breuitate sententia ap. Herodot.* 7, 46. *p.* 532. *Wess.*

***) *Cf. Aelian. V. H.* 8, 13.

†) *v. Plut. in Pericle.*

††) *Athenis sub finem vitae expulsum Lampsaceni liberaliter exceperunt, araque condita mortuum honorarunt. Arist. Rhet.* 2, 23.

simum) spectari potuerit, facile intelligitur. Anaxagoras vero quum in eorum numero fuerit, qui a regendis ciuitatibus alieni,**) totos se ad rerum inuestigationem transferrent, non defuerunt, qui, quod nimium temporis et operae rebus contemplandis impendisset, ei exprobrarent. Quod negotiis rebusque ciuilibus non vacaret, hoc inprimis offendisse Graecos, vel e Comicorum dicteriis manifestum est, et inde a Socrate illo***) atque Platone†) fuerunt, qui eum non in Φρονίμοις, quia non potius, quorum vsus in promtu sit, quam abdita, difficilia et altiora quaesiuisset, verum tantummodo in σοφοῖς vellent haberi.††) Sed haud ita difficilis est eius defensio: namque vt in eo sola religionis a vulgari diuersitas, minime vero vitae ratio adcusari potuit,†††) ita etiam ad illas quaestiones hoc studio incubuit, quod eum humanitatis sensu nunquam exueret priuaretque: id quod inde etiam elucet,*

**) Pericles certe et Euripides ad eius se exemplum composuisse videntur. Sic, vt hoc vnum moneam, μεγάλως vterque eorum erat e veterum testimoniis.*

***) Cic. de Or. 2. οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν. Diog. 2, 7.*

****) Quem iste τὸν μέγιστον φρονοῦντα ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι dixerat, eundem παραφρονεῖν censuit apud Xenoph. Mem. S. 4, 7. 6.*

†) Ibi inter μετεωρολέσχας seu μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς, i. e. coeli obseruationi paene nimium intentos refertur, v. Hipp. mai p. 5. et 8. Vol. 2. Phaedr. pag. 370. Vol. 10. et Sisyph. p. 235. V. 11. Bip.

††) V. loc. memorabiles in Aristot. de Morib. 6, 7. coll. Eudem. 5, 7.

†††) Cf. Hermippus ap. Diog. 2, 15. Themist. τὸ [illegible] ad eum transfert. Orat. 2. p. 39.

*quod sub extremum vitae tempus singularem curam infantum ageret, eorumque tenerrimum proderet amorem.**) *Praeterea iidem etiam illi Hegesibuli filio* τὸ ὑψηλόνουν *atque vires idoneas vel ad contemplanda sublimia, vel ad quascunque res agendas tribuerunt, ac virum summum, maximaque grauitate et* ***ingenii*** *gloria insignem praedicarunt.***) *Atque Periclem illum et eloquentia et reipublicae gerendae prudentia eo tempore Atheniensium facile principem constat philosophi nostri non modo familiaritate delectatum, verum etiam institutione vsum esse: vt, qui in Pericle imaginem quandam Anaxagorae expressam esse, aut Graecos illum oratorem huic physico quodammodo debuisse putent, haud ita multum errare videantur.****) *Morum certe maiestatem animique grauitatem, necessariam illam ad leuitatem attici popelli continendam, et libertatem a tristi superstitionis metu, eum Ionio suo hospiti acceptam retulisse, nemo facile negauerit; quamquam Graeci ipsi, quo maiorem Pericli aegritudinem adferrent, haud raro minus honorificum de praeclaro Ana-*

---

*) *Mortis suae mensem vt pueri quotannis ludentes et vitae munere laetantes agerent, instituit. v. Diog. 2, 14. et Plut. in Polit.*

**) *In Phaedro l. l. In Hipp. mai. autem, vbi Sophista quidam eum iacturam omnium bonorum aegre non ferentem vituperat, auctor haud dubie Sophistarum magnificentiae studium perstringere voluit. Cic. Ac. Q. 2, 23. A Timone Syllographo, quamquam ioci caussa, tamen vere etiam appellatur* ἄλκιμος ἥρως, *a Strabone* ἀνὴρ ἐπιφανής.

***) *Plato saepius vtrumque coniungens, Nostrum illi et ad eloquentiam et ad* τὸ εὐφυὲς *comparandum magno vsui fuisse dicit. Alcib. 1. p. 35. V. 5. Phaedr. 370. V. 10.*

*xagorae ingenio iudicium ferrent.**) *Animi autem aequabilitas quum mediis in fluctibus aduersae fortunae,***) *tum in ferenda bonorum iactura constanter ab eo seruata, satis declarat hominem et parua spernentem et magna sobrie****) *ac sine ira atque inuidia sectantem, cuius mens nullis nebulis obfuscata philosophiae studio liberali aptissima fuerit. Bonis suis ita exutus priuatusque, vt coelum suam patriam diceret, siderumque et cursus eorum contemplatione magnopere delectatus, veri inueniendi studio*†) *ad origines rerum inuestigandas traducebatur, et quantum quidem pro illorum temporum ratione posset, nouam sibi, relictis priorum commentis, aperiebat viam. Quodsi ipse mentis aciei plus quam phantasiae lusibus tribuerit, neque hominem in vlla re magis elaborare debere, quam in vera animi libertate comparanda et indaganda rerum natura voluerit,*††) *si ingenii acumine polluerit animumque a perturbationibus liberum seruauerit, nonne his consideratis procliues sumus ad credendum, et maxime idoneum ad tantum periculum faciendum, pri-*

---

*) *Huc pertinere dictum illud Periclis nobilissimum ap. Thuc. in λόγῳ ἐπιταφ. existimauerim* (2, 40. p. 306. *ed. Bauer.*) φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. *Quam prope vero crimen impietatis Anaxagorae obiectum, Periclem quoque tetigerit, quamque acriter hic illum defenderit, illius rei explicatio ab hoc loco aliena est.*

**) *Aliquando Pericles ipse eius prope oblitus esse traditur. v. Diog. in vita An.*

***) νήφων. *Arist. Met.* 1, 5.

†) *Sic iam Arist. Met.* 1, 5. ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας.

††) θεωρίαν τοῦ βίου τέλος καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν *ap. Clem. Al. p.* 497. *Pott.*

mamque omnium rerum caussam explorandam accessisse, et diligentiam laboriosissimam ac cupiditatem veri inuestigandi, inuentaque copulandi seu conciliandi sincerrimam secum adtulisse magnum Anaxagoram?

Iam, vt iustum quendam ordinem sequamur, fontes eius doctrinae, qui in ipsius animo latebant, aperiamus. Primum itaque ex ratiociniorum arcto nexu et variis coniunctionibus declarandum est, quomodo ipse ad summum cosmogoniae fastigium et a physicis ad metaphysica paulatim adscenderit. Namque in ratione, qua cogitata sua connectere amauerit, in argumentis et sumtionibus primum reperiri fontem, facile intelligitur. Primarium itaque Clazomenio consilium fuit, experiri, num et quatenus ad illas quaestiones, ex quo semine, quaue ratione illa rerum tanta arte conspicuarum vniuersitas progerminauerit et effloruerit, cui harum rerum prudentissima collocatio et ordo perpetuus debeatur, posset a nobis responderi. Quod tanto autem studio illum rerum ordinem exponere, et generum, formarum atque mutationum, quas natura exhibet, caussas antecessoribus, quos in physicis multum doctrina reliquit, altius repetere laborabat, haec, quanto opere eum illae quaestiones tenuerint, satis videntur declarare. Quod vero animum aduerterat Clazomenius ad quaestiones theoreticas, huius rei caussa fuit et ille ingenii, quod antea describere conati sumus, impetus, omnium rerum explicationem atque probationem adgrediens, et philosophorum illius superiorisque aetatis studium ac consuetudo. Quemadmodum vero more patriorum philosophorum, qui e

*schola Milesia**) *atque Italica prodibant, materiam quaestionis e spatio rerum sensus fugientium delegit, ita eorundem secutus exemplum animum intendit ad* n a t u r a e o r i g i n e s *eruendas: id quod inde a theogoniarum fictoribus omnes deinceps fecerant philosophi. Quid? quod iisdem fere decretis ac sumtionibus, eum cum antecessoribus et aequalibus nisum esse deprehendas. Secutus enim et veterum poetarum et sequentium physicorum opinionem,* τὸ μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, *aeternam sumsit esse materiem.***) *Quod vero in illa prima omnium rerum conditione omnia* p e r m i s t a *et* p e r t u r b a t a *cogitaret, id Nostrum, qui, vt videbimus, saepius religionis vulgaris dogmata argumentis quibusdam firmare studeret, ideo fecisse arbitror, quod ab initio nihil nisi indigestam rerum molem fuisse cum aliis statueret: qua etsi nihil rudius esset, tamen iam certas quasdam rerum classes, quamquam non discretas, in ea latuisse ratus est.****) *Inertem porro eandem molem planeque et ab aeterno* i m m o t a m *esse voluit, quod, quum priores motum materiae aeternum statuissent, primus cum Empedocle coaeuo fecit. Huc primum duxit eum mistura ipsa, quae omnis tollere-*

---

*) *Ita nuncupo eam philosophorum successionem atque dogmatum, quae alias vetus Ionica appellari solet.*

**) *S. p.* 34. *b.* 106. *a. Docet veteres Theologos Graecorum (qui appellentur) ideo aliquo tempore omnia oriri voluisse, quia ad animi nostri imbecillitatem se demiserint, cui non liceat ad* a e t e r n a e *originis notionem adscendere. — At ipsi nec audebant nec cogitabant de hac re vlterius quaerere.*

***) *Hunc omnium commistionem* v n a m *dici posse naturam idem cum Eleaticis dixit, tamen non* ἓν, *vt illi. S. ad Ph.* 1, 6. *b.* 8. 38. *b.* 107. *b.*

tur, si commotione mutaretur materia adeoque variae eius qualitates apparerent. Quum nihil a se ipso moveri nullamque materiae mutationem eius vi oriri nec vllos continuos motus sine certa directione instituta vel temere fieri postea animaduertisset: quiescentem cogitavit ὕλην.) Eandem materiam firmam esse duxit, ac per se constare et certum implere locum.**) Plura seu* multa *στοιχεῖα illi rerum moli ideo intulisse videtur, quia obseruatas corporum diuersitates, nisi nativas eas aeternasque diceret, aliunde se non posse explicare putabat. Infinitas πλήθει non poterat non chaus particulas dicere, si omnia omnino ex massa illa elementorum recte se deriuasse vellet existimari. Has vero particulas vt* similes inter se, *seu corporum deinceps enatorum qualitatibus iam instructas, forma autem diuersas fuisse crederet:***) variis caussis, praesertim physicis obseruationibus, commoueri potuit. Corporum enim varia membra, neruos, carnes, sanguinem ali augerique vidit vno et eodem nutrimenti genere, veluti pane.†) Per illam enim Chemiae infantiam, ne dicam absentiam, fieri potuit, vt alimenta iis se corporis partibus, quibus quaeque alendis destinata sint,*

---

*) *Indicatur huius sumtionis fons ap. Aristot. Ph. 3, 4. Explicare h. l. studuit Tiedemanni acumen (l. l. 1, 323.), qui etiam Examen instituit argumentorum Anaxagorae, quae, quo minus hic etiam examini subiicerentur, libelli nostri ratio impediebat.*

**) Ἐν ἑαυτῷ στηριζομένον. *Ar. l. l. c.* 5. *S. p.* 112. *b. et* 113. ἐν οἰκείῳ.

***) *Aristot. de Coel.* 3, 4.

†) *Ipse,* ἐν τροφῇ, *inquit,* ἐστὶν μόρια αἵματος *etc.,* πάντα ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τρέφεται. *S.* 106. *a. l.* 29.

assimilare nesciens, ea iam integras corporum particulas continere putaret. Id quod in Nostro neminem mirari aequum est, quum etiam post eius aetatem saepius factum sit, vt e singulis euentis et visis totius rei ratio colligi posse crederetur. Vt homines e suo semine progerminare vidit physiologus, ita quoque illarum particularum sua cuique semina insita esse voluit.) Viderat etiam, in rerum natura reperiri corpora maxime contraria; quas iis diuersitates serius demum intercessisse quum sibi nullo modo persuadere posset, non minus, quam, quae iis distinguebantur, prima rerum elementa, aeternas existimabat. Porro quum rerum apte dispositarum suumque locum et ordinem tuentium vniuersitas, tum singulorum corporum propriae quaedam ac constantes qualitates potuerunt eum commouere, vt pro varietate corporum suam cuique classem adsignandam putaret.**) Poterat vero etiam aliis, forsan ab astrorum ratione petitis, impelli argumentis, quae veteres scriptores ipsos fugerent. His quidem elementis ita comparatis singulare etiam nomen Ὁμοιομερείων fingere conatus, in eo procudendo linguae aetatis suae leges non minus secutus est, quam Democritus, qui vocem μικρομέρειας vsurpauit.***) Quae ad doctrinam suam de rerum natura fusius explicandam, et magis exornandam addidit, haec ex iis, quae hactenus dicta sunt, necessario sequuntur, et intelliguntur facil-*

---

*) *Cl. Aristot. de Generat. 4.*

**) *Illa enim materia nondum habebat corpora organica, vti Lucretius serior adeoque Tiedemannus voluerunt, v. Aristot. Met. 1, 7.*

***) *v. Arist. de An. 1, 2.*

*lime. Namque ad res ex elementis procreandas, non opus erat ex eius sententia vlla eorum mutatione, quam Thales statuisse videtur, sed tantum aut compositione aut discretione.**)

Plura iam et varia ab antecessoribus facta erant, omnes rerum perfectiones ac virtutes hactenus obseruatas ex ipsius materiei indole atque viribus explicandi, pericula, Anaxagoras autem facultatem se mutandi, formandi atque efficiendi aliquid cum quodam consilio, materiae inesse pernegauit: quare, quum ei persuaderi non posset, ipsis rerum elementis insitam esse liberam voluntatem et discernendi atque dispartiendi omnia facultatem, alienam vim, hac facultate gaudentem, adhibendam putabat. Quaecunque enim oriantur, ex aliqua re oriri, quaecunque soluantur, in aliquam rem solui, et quamque rem aliquid sequi atque praecedere, animaduertit. Itaque d u p l i c i *ad rerum origines exponendas* p r i n c i p i o *vel caussa opus esse arbitrabatur, quorum alterum* ποιητικόν, *alterum vero* κινητικὸν *postea dictum est, quamquam, an vtriusque eorum claram plenamque notionem auctor ipse habuerit, in dubium veniat.***) *Neque vero in eo Dualismum, qui*

---

*) *Stob.* 1, 18. *init. p.* 568. *Arist. Met.* 1, 3. *S. p.* 34. *b.* 38. 49.

**) *Ita praeclare iudicat Aristoteles Met.* 1. *p.* 1239. *cf. Al. Aphr. ad Phys.* 1, 4. *S. p.* 6. *b.* 33. *a. Distinguendum vero esse inter mundum* νοητὸν *et* αἰσθητὸν *s.* φαινόμενον, *id non Anax., sed Eleatici inprimis docuerunt. S.* 5. *b.* 113. *a. Parmenidem tamen nouimus, sensibili mundo duo principia subiecisse et eorum alterum, actiuum illud* (θερμὸν) *sensu carere statuisse.*

proprie ac vere dicatur, reperiri arbitror.*) Voluerat denique ab *efficiente* principio omnia deriuari, siquidem viderat formas et figuras rerum mutari, et inde concluderet, non fortuito haec accidere, sed suis quaeque effecta esse caussis. — Ac primum quidem ab eiusmodi caussa *commotionem* τῆς ὁμοιομερείας, quae inerti illi particularum globo afferenda esset, effici voluit. Motus autem et caussa, quam in ipsa materia reperire nulla ratione poterat, et initium aliquod poneretur, necesse erat.**) Itaque eius sententia, quae ab antecessorum opinione, aeternam quandam materiae commotionem sumente, discessionem fecerat, et primum omnium aliam motus caussam adhibendam esse clare perspicueque ostenderat, non omnino argumentis destituta pendebat. Quod vero commotionem non temerariam, sed constantem, continuam et *ordinatam* ab illius caussae viribus proficisci voluit, hoc ideo fecisse putandus est, quia cum illis confusam turbatamque materiam animo coniungere sine repugnantia non poterat. Multa oriri, seu denuo componi viderat, quorum omnium nihil erat, in quo nullum ordinis atque compositionis initium appareret. Materiae commotio-

---

*) Hunc sibi tamen reperisse videtur Tiedemannus l. l. p. 328. coll. p. 333. et Cudw. Syst. I. p. 328. Dualismus autem apud Cartesium ad mundi tantum *substantias* pertinet, quum discrimen inter mundum Deumque profecto quaelibet doctrina, quae vnum Deum docet, admittat.

**) Fortassis naturae effecta et obseruationes eum docuerant, hanc rerum vniuersitatem moueri posse, v. c. terrae motibus. Vidit etiam eius aetas Delum antea ἀκίνητον prima tum vice κινηθῆναι, idque factum esse a *Deo* narrat Herodotus 6, 98. cf. 2, 8. et Arist. Meteor. 2, 7.

*nem, quae, nisi adiuncto certo consilio, directione ac veluti mensura cogitari nequeat, vel temere, vel ab aeterno coeptam, negauit. Astronomiae deditus obseruarat siderum constitutum cursum, anni constantes vicissitudines, ac suum cuique corpori eumque optimum locum in rerum natura adsignatum. Fluit autem ex conditione ipsius materiae, qua elementa continebantur, suis illa quidem virtutibus praedita, sed formis nondum certis distincta, quod non de creatione, sed de ordine tantum Anaxagoras dixerit. Tantum vero aberat, vt, quemadmodum posuerant Theogoniarum conditores, omnia pluribus naturae viribus vel adeo caussis personarum habitu indutis effecta, et nouos tanquam Deos introductos vellet, vt potius vnum illud idque agens principium statueret. In quam eum cogitationem non tantum ratio impulit materiae, quae et ipsa vnum quoddam esset, sed indefessum etiam quaerendi studium duxit ad caussarum omnium summam et vltimam, omnesque vires complexam, seu fundamentum huius mundi ab omni parte absolutum. Eiusmodi caussas complures pro diuersitate corporum diuersas propter constantiam per totum mundi orbem nulla re obstante regnantem, minime admittendas putabat. Neque gradus perfectionis non definitos addere cogebatur primi motoris notioni, quem tanta praeditum cogitaret perfectione, quantam ipse animo posset concipere.**) *Id vero ea demum poterat Graecorum aetate reperiri, qua, paulatim via ad meliorem morum doctrinam munita, practica illa, quae dicitur, homini-*

---

*) *Ita Kantius explicauit Anaxagorae inuentionem* Kritik der praktischen Vernunft 1, 2, 2. *p.* 253. 254. *Edit. imae,* *a.* 1788.

bus allata est, auctorem rerum omnium summum perfectissimumque quaerendi, necessitas. Quam quidem caussam animo Nostrum adsequi non potuisse, nisi ope rationis probe exercitatae, minusque seruientis phantasiae imperio, apertum est. Est quidem menti humanae id facultatis atque studii a natura inditum, vt, quaecunque alicui rei propria sint, vna notione possit comprehendere, et omnia vel cogitata vel sensibus oblata, quamquam maxime disiuncta sint, ita conglutinare aliquo vinculo, vt ad se pertinere videantur, perpetuo laboret. Sed id profecto non sufficiebat, verum necesse etiam erat, vt Anaxagoras non modo res et grauitate et varietate sua conspicuas diuersisque locis ac temporibus sensuum officio acceptas, vti facto vsus erat, animo componeret ac copularet, sed et suis quasque conditiones, vires virtutesque fundamentis niti, probe persentisceret. Hoc fere modo instructus paratusque Noster in communionem doctrinae antiquiorum Ionicorum de vno στοιχείῳ ita venit, vt summam illam agentemque caussam non, vt illi, in materia sitam, sed ab ea plane seiunctam et longius remotam esse vellet. Namque quoniam elementorum ille cumulus omni vita carebat ac sensu, et, vt Anaxagorae verbis vtar, quaeuis commixtio illam omnis ordinis caussam, quo minus vim suam exsereret, impedivisset, eam vt ab elementis prorsus segregaret necesse erat, ne qua illi cum his affinitas aut necessitudo videretur intercedere.

Ita iam ad summum Anaxagoreae Cosmo-Theologiae caput locumque primarium, qui, qualem potissimum caussam mundi praefecerit descriptioni, docet, accessimus: in quem, quo plura et grauiora, quae illi

caussae tribuuntur, praebeant ad nouam hanc doctrinam adcuratius cognoscendam aestimandamque adminicula, eo intentius aduertendus animus est. Quae quidem quaestio duas etiam partes habet, quarum prior de re ac notione ipsa, posterior de eius nomine agat.

Etenim, in quem redacta est corporum illorum moles, ordinem tam egregium a Caussa aliqua profectum esse oportuit. Quam neque in casu quodam fortuito, qui monstrum fudisset inconditum, nec in fato coeco aut necessitate dura, quibus consilium aut incitamentum deesset, neque in vi aliqua mere physica, veluti vento vel simili re, quae et ipsa materiae legibus obtemperaret, ponere potuit Ionius philosophus, qui vel ad tantam tamque inertem molem ciendam gravi ori momento, vel ad particulas tam infinitas tractandas vi opus esse, quae et ipsa infinita, non tantum multo quam materia purior atque clarior esset, verum etiam subtilissima perspicacia gauderet, atque omnibus omnino rebus longe antecelleret, probe intellexisset. Ad mundum hoc modo componendum ornandumque exigi videbatur natura, quae non tantum sensu suique conscientia, verum etiam summa vitae ac libertatis copia et agendi facultate praedita consiliorum gravitate et constantia polleret, atque omnino digna aestimari posset, quae tanto tamque egregio operi praeesset. Cuiusmodi vim, quae tot rerum genera et vna complecti, et separationem eorum concipere atque experiri posset, in tota rerum natura nusquam Clazomenius sibi reperire visus est nisi in summo vitae flore in omnibus animantium generibus conspicuo, in illa mentis infinita vi et ratione, quam omnibus illis virtutibus instructam a Diuina natura non ita

multum distare ipse videtur quodammodo suspicatus esse. — Indagandae igitur sunt rationes, quomodo Anaxagoras et priora illa attributa, et praesertim rerum condendarum initium in Mentem conferre potuerit.

Nullam omnino vim magis omnibus aliis dissimilem longiusque a materiae contactu remotam, et nullam virtutibus excellentioribus exornatam magisque sibi constantem reperiri putauit quam Mentem. Neque poterat pati pura Mentis ratio quidquam materiae sibi admisceri.) Neque agendi efficiendique facultas, qua principem illam caussam instructam esse oportebat, a natura Mentis abhorrebat, quam cogitando celerrime aliquid perficere, ad res externas euagari, easque varie mutatas cogitare posse cognouisset. In eandem vero αἰτίαν Imperium etiam inprimis conuenire perspexit, siquidem et summae libertatis et omnium cogitationum, consiliorum, mutationumque compos esse censenda sit.**) Primi Motoris notio nequaquam aliena fuit a Mentis natura, quam prisci iam omnis vitae motusque vnum principium habuissent.***) Quae quidem opinio ipsa etiam profecta videtur a distinctiore summi daemonis notione, non indigni ad quem elementorum non ipsa quidem conformatio, sed commotio tantum referretur. Atque videtur eum Anaxagoras, ne quid eius dignitati detraheretur, non cominus sed eminus vim suam in materiam exserere voluisse, eumque omnia vno tamquam ictu commouere primamque vniversi*

*) *Vt ait Aristoteles de An.* 3, 4. *p.* 2416.

**) *Hoc* κρατεῖν τῆς διανοίας *Thucydides* 6, 11. *dixit.*

***) *Cf. Arist. de An.* 1, 2.

*versi caussam haberi, quam singulas res ipsum fingere maluisse.**) *Ex eodem etiam commotionis fonte recte poterat rerum* d i s c r e t i o *et separatio deriuari, quum non solum id mentis proprium sit, vt compositarum rerum partes discernere animoque disiungere valeat, verum ipse quoque Anaxagoras, teste Simplicio, animaduertisset, puerum, vbi rerum discrimen cognouerit, tum demum scire viribus suis recte vti. Descriptionem denique et* o r d i n e m *bene vidit neque a sensu quodam, vt amicitiae, quod Empedocles statuit, neque a phantasia omnia perturbante, sed potius a Mente pendere. — Quomodo autem has omnes perfectiones in Mente inprimis agnouerit, quaque via peruenerit ad has inprimis virtutes obseruandas Ionius philosophus, de eo iam quaerendum est.*

Nostrum animi humani inuestigatorem credere aequum est, primum agnouisse i n s e i p s o *vim illam vnam et principem, eamque animaduertisse non tantum sentiendo, cogitando et volendo solere se exserere, verum, imprudente etiam et inuito se, facultates suas exercere posse. Ad naturae obseruandae studium incumbens non substiterat in rebus vita carentibus considerandis, sed animum etiam ad animantia contemplanda conuerterat. Inprimis hominem ipsum adcuratius intuitus, qui illi locus inter caetera animantia adsignatus sit, iam cognitum habuisse videtur. Cognouerat enim illam hominis partem, quae maximam* d i g n i t a t i s **) *habet commendationem. Itaque eum e reli-*

*) *Haec coniectura maiorem adipiscitur veri speciem, coll. diserto loco Euripidis inter ei. fragm. incerta n. 129. p. 488.*

**) *Omnium plenissime iudicium illud Nostri exposuit Plutarchus, de Fortuna VI. p. 373.*

quis animalium classibus penitus exclusum esse voluit, quippe qui illis et ratione) et manuum vsu superior esset. Quae quidem, vel hoc nomine, commemoratione dignissima sunt, quod notionem summi numinis, cuius virtutes nisi comparationum auxilio cogitari nequeant,**) ex iis quae homini propria sunt collectam, et ad eius imaginem effictam, denique a contemplatione mentis humanae ad notionem summae Mentis peruentum esse videamus.***) Nec praetereundum est, caeterorum quoque animantium structuram non prorsus incognitam fuisse viro Φυσικωτάτῳ,†) neque ei tantum in animantibus omnibus, quum maioribus tum minoribus, praestantioribus et abiectis, ††) ve-*

---

*) *Dixerat eum φρονιμώτατον τῶν ζώων. v. Aristot. de part. an.* 4, 10. *De plant.* 1, 1. *Plut. de am. frat. p.* 478. *T.* 2.

**) *Cf.* Kant's Kritik der Urtheilskraft. S. 435.

***) *Quem animi nisum et adscensionem clarius ostendit Anaxagorae discipulus, Tragicus saepe laudatus in Troad. v.* 886. 887., *vbi inuocatur Iupiter et additur: siue ille sit Necessitas, siue Νοῦς βροτῶν; et in Phoen.* 549., *e quo versu ita Origenes contra Celsum p.* 214. "Ὅστις ἀφ' ἑνὸς λογικοῦ τοῦ ἀνθρώπου συνενδεχικῶς πᾶσι τοῖς λογικοῖς τετυγμένα ἐν τῷ παντὶ φησὶ δουλεύειν. *Cf. Philo de nom. mut. p.* 408. *Vol.* 4. *Ed. Pfeiff., qui Anaxagoram, quamquam non nominatum, videtur vituperare, et Origenes c. Cels. l. l.*

†) *Hanc ipsam adpellationem e Sexto l. l. p.* 611. *repe*[illegible] *Constat, quam sobrie capitis cuiusdam taurini monstrosam deformitatem, qua Lampon astrologus magnam aliquam reipublicae conuersionem portendi autumabat, e physicis rationibus declarauerit. Verum et ita tetigit genus irritabile vatum: v. Plut. in Pericle, et Theophr. Char. c.* 16.

††) *Etenim, quae in brutorum natura constanter obseruabantur, quaeque a ratione profecta esse multi existimabant, hoc modo explicandi fecit periculum.*

*rum etiam in plantis νοῦν quendam, deprehendi visum esse.**) — *Obseruata eiusmodi vi in singulis quibusdam rerum naturae partibus traductus Noster est ad vim totius mundi efficacissimam cognoscendam; quae non modo nullis machinae legibus subiecta, sed libera etiam ratione praedita, videri poterat vniuersa quaedam atque princeps vis, omnes omnium substantiarum reliquarum, quae vel machinarum ritu impelluntur, vel libera voluntate exercentur, vires complexa. Ratio enim iam corroborata et exercitatioribus in rerum contemplatione viribus instructa desiderabat ideam caussae mundi* a b s o l u t a e, *et, reiecta omni symbolica effictione, summum quendam orbis conditi statuebat auctorem. Denique Anaxagoras nullum sibi deprehendere videbatur digniorem, altiorem, pollentioremque vim, vnde quum illa admiranda magnificentia, tum prudentissima atque exactissima et sciendi cupiditatem maxime acuens omnium maiorum minorumque rerum constitutio, dispositio, coniunctio ac ponderatio, per vniuersum mundum aequabiliter fusa, deriuari posset, quam Mentem, humana ampliorem et liberiorem, omnia complexam, nec quidquam sine consiliis agentem, et inertis materiae commotae, inque ordinem redactae, ac pulcerrime exornatae caussam.***)

*) *Arist. de Plant.* 1, 1. *coll. Simpl. de An. p.* 6. *b. et* 63. *b., vbi S. ab hoc, qui machinae modo agere soleat, distinguit, atque adeo illum νοῦν in omnibus hominibus inueniri negat.*

**) *Quem iudicandi modum non aeque abhorrere putem ab ingenio nostri, ac quem Thomassinus (Methode d'étudier la Philos. I,* 14.) *sequutus est, Clazomenium scilicet suam aetatem, nimirum maturiorem, ad antiquioris aeui doctrinam de vno Deo reduxisse.*

Quibus expositis iam hoc apparere arbitror, rerum externarum cognitionem atque vsum euehere potuisse homines ad summi numinis notionem, praesertim ea aetate, qua inciperent mentis rationem, morum praecepta continentem, agnoscere. Namque omnium omnino virium et perfectionum societas absolutissima, et facultas omnia omnino definiendi constituendique validissima cogitari non posse videbatur, nisi in natura perfectissimo intellectu pollente. Quam homo naturam omnium exactissimam primo animo tantum conceptam atque cogitatam, mox vere esse existimatam, et argumentis comprobatam, denique personae habitu exornare conatus est. Ad quem omnium rerum fontem principem adscendebatur per omnia ea, quorum suo quodque fundamento nititur, eundo vsque ad id, quod ab vlla re neque pendet neque sustentatur. *)

Itaque quas quidem scriptis conseruatas habemus harum rerum quaestiones a Nostro institutas, hae omnes profectae erant a structura totius mundi contemplanda, eiusque origine indaganda. Quae vero rerum naturae facies eum inprimis tenuerit animumque eius ferierit, tum quomodo eam considerauerit, et quid in eadem maxime memorabile habuerit, haec vel ex iis, quae hactenus allata sunt, possunt intelligi. Manifestum est, in rerum naturam eum eatenus inprimis intendisse animum; quatenus ea totum *esset e variis materiis, quae prius iam exstiterant, instructaeque erant certis quibusdam virtutibus, compositum. Terrae mutationum externarum, caussis earum cognitis, quasdam praeui-*

---

*) *Recordemur eorum, quae Kantius* (Kr. der reinen Vernunft, 611. 59. *coll.* 606. 5.) *in hanc rem disputauit.*

dit. *) *Siderum quoque magnitudines, interualla, cursus, cometarum lacteique orbis naturam anquirebat.* **) *Pluuiam et tonitrua proficisci putabat a caussis naturalibus.* ***) *Tum nominatim solis et formam et obscurationem definiuit;* †) *lunamque terream esse dixit, eiusque non modo* καταυγασμοὺς *et vmbram, verum etiam* οἰκήσεις, πεδία, λόφους, ὄρεα φαράγγας *docuit et declarasse dicitur:* ††) *vnde quum ipse coelum ad Xenophanis exemplum suspexit, tum etiam hominem quendam, vitae molestias aegrius ferentem, coelum adspicere iussit,* καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. †††) *Quae si mente omnia comprehenderimus, non modo parum dubitabimus, quaedam certe eum descriptionis, harmoniae, consiliorum, legumque in rerum natura iam reperisse vestigia, quibus deinde Socrates insisteret: verum eundem etiam videbimus paene coactum esse, vt mundum vel sine intellectu et minutissima penetrante condi, vel sine iudicio et intelligentia amplissima constitui ac gubernari, vel maxima illa mundi corpora sine vi primaria et sibi constante et sua sponte agente volui non potuisse, sumeret statueretque.*

---

*) *V. eius de Lampsacenis montibus apud Diogenem, de Nilo ap. Sext. iudicia.*

**) *Cic. T. Q.* 5, 4. *Diog. et Stob.*

***) *Pertinent huc haud dubie Aristophanis scommata in Nubi* 350. 372. *cf. Plat. Apol. S. p.* 61. *et de Leg. X. p.* 888. *Bip.*

†) *Solem* λίθινον μύδρον *h. e. massam lapideam ignitam dixit. v. Valken. Diatr. p.* 30. *Wesseling. ad Herod. p.* 76. 24. *et Lennep. Etym. p.* 137.

††) *Plat. Apol.* 14. *Cic. A. Q.* 4. *Plut. Nic.* 23. *Diog.* 2, 7.

†††) *In loco, qui neglectus esse videtur, ap. Aristot. in Eudem. I,* 5.

Clazomenium vero in iis, quae cogitauerat, oratione *efferendis tradendisque non temere versatum esse, facile potest demonstrari. Etenim quemadmodum in omni omnino philosophiae historia tractanda, ad quam non modo suam quaeque aetas, verum illa quoque, qua nulla adhuc schola certum quendam sibi proprium vindicasset sermonem, culturam redegerit linguam, perpetuo indagare debemus: ita nos eiusdem rei Anaxagoreum contemplantes aeuum, cuius iam tanta rerum huius generis memorabilium vbertas sit, sedulo oportet rationem habere. Haud ita pridem lapsa erant tempora, vbi pedester sermo, solutus quidem metri vinculis, imaginum tamen tamquam nube obuolutus obscuratusque incesserat. Pugnauit ille quidem primis Anaxagorae annis hoc se onere leuare, sed huius maculae, ad quam abstergendam illius ciues, Cadmus iste ad historiam, et Pherecydes ad philosophiae studium incumbens parum fecissent, vestigia reperiuntur etiam Pythagorae atque Xenophanis et forsan illius quoque aetati, qui Nostri fertur praeceptor fuisse, adspersa. Quam parum vero felices in cogitando progressus faciamus nulla linguae subleuati perfectione, ea autem quam multum debeat fortunae prosperisque rerum conditionibus, id quem fugiat neminem esse arbitror. Huc nominatim pertinet papyrus centum fere annis ante Nostrum in Ioniam importata.**) *Ante Persica vero bella constat arte* scribendi *Ionios tantum Magnaeque Graeciae incolas, non Athenienses, imbutos fuisse.***)

---

*) *Id docuerunt VV. cel. Wolfius in Prolegg. Hom.* I. *p.* 59. *et Boettigerus* über die Erfindung des Nilpapyrs und seiner Verbreitung in Griech. 1796. *T. Merk. Partic.* 2. *et* 3.

**) *Wolfii Proleg. I. p.* 69.

Anaxagorae vero tempore inualuit vsu legendi *scribendique elementa quoque perdiscere.**) *Hinc Noster* primus *etiam interdum* scriptor, *qui soluta oratione de philosophia exposuerit, fuisse traditur. Sed huius rei narrationes partim recentiores, partim non satis definitae***) *locum relinquunt coniecturae, Anaxagoram primum fuisse, qui* Athenis *philosophiam clarius traderet. In hanc ipsam Anaxagorae aetatem incidit etiam Homericorum carminum, vnde omnis Graecorum religionis et aliarum disciplinarum cultura, omnisque interpretationis origo exstitit, vulgarior vsus, et auctus exemplorum numerus.****) *Memorabilem sane aetatem, quae plura et egregia Nostro ad tantam quaestionem soluendam subderet incitamenta! Atque Anaxagoram in ipsius* linguae *naturam et vim animum intendisse, eo non modo demonstrari posse arbitror, quod iam eius aetate Sophistae in lingua indaganda elaborare coeperunt,*†) *quodque illa Periclis celebrata eloquentia Nostro, eius praeceptori, certe quadam ex parte debebatur, sed adsunt eius rei clariora etiam vestigia. Namque et in singulis quibusdam verbis vsur-*

---

*) *Cf. eiusdem Boettigeri, cuius ingeniosa sollertia in his dirimendis egregie solet versari, Prol. quid sit fab. docere,* P. 2. n. 1.

**) *Clem. Str.* 1. *Diog.* 3. 1. *cf. Füllebornii* Beitr. zur G. der Ph. 7, 3.

***) *Vsque ad* Periclis *aetatem Graeciam constat Homerum auditione magis quam lectione cognitum habuisse.*

†) *Hi enim multo mihi plus ad linguae culturam videntur fecisse, quam illis nonnunquam conceditur, adeoque ipsi Platoni in multis quaestionibus huius generis praeiuisse.*

pandis οὐκ ὀρθῶς νομίζειν τοὺς Ἕλληνας *ipse**) *significauit*, *et finxisse etam noua verba videtur*,**) *certe pluribus verborum vulgarium certiores fines posuit. Id quod iam elucet luculentissime e delectu* v o c a b u l i, *quo ad principem illam agentemque caussam designandam vsus est. Quod supra breuiter monitum est, Nostrum* D e i *vocabulo abstinuisse, eius rei caussas hic liceat subiungere. Viderat enim Graecos, qui tum erant, quam ambiguo et indigno fere sensu* θ ε ο ὺ ς *dicerent, relicta plane huius vocabuli antiquiore illa et augustiore potestate, quae partim ex Homeri vno adhuc loco*,***) *partim ex etymologia potest cognosci, ad eam vero in Mente illa describenda rediisse Hegesibuli filium, ex ipso etymo putem posse demonstrari. Sobrie enim adhibita philosophia linguae apparet, illud vocabulum ex oriente, atque ab antiquiore illo astrolatrico cultu profectum vel siderum cursum et* m o t u m,†) *vel mundi huius* o r d i n e m, *dispositionem et ornatum indicasse.*††) *Ex antiquissimis illis Homeri carmini-*

---

*) *In fragmentis ap.* [*S. p.* 34. *b. lin.* 51., *v. c. in verbis vulgatis:* γίνεσθαι *et* ἀπόλλυσθαι, *ad eius quaestionem profecto grauissimis.*

**) *Id quod de* ὁμοιομερειῶν *vocabulo valet.*

***) *Il.* 6, 180. θεῖον *est magnum et stuporem horroremque obiiciens, quale* θεῶν φῦλον *in summa illa antiquitate fuisse ex vulgi opinione traditur in ea ipsa prima Iliados parte Rhaps.* 5, *v.* 440. *sq. In serioribus libris haec notio durior non amplius occurrit.*

†) *Ita* Θ ε ὸ ς *a* θέω c u r r e r e, *deriuatur. Quam deducendi rationem primus adtulit Plato in Cratylo p.* 397 *P.* 1., *fortasse a Sophistis acceptam. Praeterea etiam Sinensibus* T i e n *coelum adpellatur.*

††) *Ita ex* θῶ *formatur, vnde* τίθημι *natum. Ad quam deriua-*

*bus, vel ex religione vulgari Clazomenium multa Deos, et inprimis summum eorum, Iouem spectantia seruasse, deinde monstrabitur; nunc satis sit monuisse, Anaxagoram, Periclis amicum, qui incultos adhuc Atheniensium animos et δεισιδαιμονίαν nosset, cunctatum esse Xenophanis perspicacissimi audaciam imitari, Deorumque Homericorum vanitatem et ipsius poetae mendacia in lucem protrahere.**) *Itaque leniori vtens medicina in Homero legendo explicandoque se ad accommodationem, vel moralem quandam interpretationem contulit,***) *Metrodori Lampsaceni ductus exemplo, qui eadem illa aetate allegorias in Ho-*

---

tionem defendendam excitari potest dictum illud Anaxagora antiquius, quod Herodotus (2, 52. p. 129. Wess.) seruauit, Pelasgos numina sua ideo θεοὺς cognominasse, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. Vocabulum κόσμος ab initio respondens voci τάξις, h. e. apta institutio (cf. Her. 7, 99. cum Thuc. 3, 77.) ad coelum a Pythagora (Phot. Bibl. e vita Pyth. p. 714. c. 31. ed. Hoeschel. et Plut. de plac. 2, 1. Tiedemann Geist der sp. Ph. 1, 130), *ad mundum vniuersum vero a Sophistis demum, translatum videtur (v. locus disertus ap. Xenoph. M. S. 1, 1. 11.); quoniam rerum vniuersitas, antequam ea Anaxagorae opera adcuratius cognita esset, eo nomine ornari non poterat.*

*) *Neque tamen omnem inuidiam potuit effugere. Omnem in eum intentam persecutionem, variasque eius caussas, nondum, quantum sciam, satis apertas et examinatas, et Lacedaemoniorum machinas contra eum adhibitas, alio forsan loco exponemus, vbi etiam, cur in Magna Graecia Xenophanes impune Homerum exagitare potuerit, et iam ante Pauonem fuisse, qui a politicis caussis profectam vellent Nostri adcusationem, declarabitur.*

**) *Testis Phauorinus est ap. Diog. 2, 11. p. 86. Dixerat enim Anaxagoras Homeri poësin ἀποφήνασθαι περὶ ἀρετῆς καὶ*

*mero sectari coepisset.**) *Quarum quidem rerum grauiorum egregia conspiratio, vel rationi quam Anaxagoras in scriptis veterum tractandis secutus sit, vel fontibus, vnde suam Theologiam hauserit, haud exiguam lucem videtur accendere. Id certe clarissime ostendi posse arbitror, Nostrum suae doctrinae partes alias e religione vulgari accepisse, alias cum illius decretis conciliasse, forsan etiam, remotis arbitris, hanc conciliationem suis suasisse discipulis.***)

Quod contra in Anaxagorae Theologia vocabulum νόος *de diuino numine dictum admodum solemne et quasi domesticum est: id quod eius scriptorum fragmenta adhuc seruata testantur; neque minus frequentem in libris eius deperditis eiusdem nominis vsum fuisse, apparet vel ex eorum testimoniis, quibus totum*

διασκευήν. *Cf. Wolfii Prol. ad Hom. p. 162. Vol. I. Dicebatur inde haud dubie Luthero Theologus Anaxagoricus is, qui in quoque S. L. loco, quidquid vellet, inueniret.*

*) *V. Tatiani Or. c. Gr. p. 160. ed. Col. 1686. ad Iust. Mart. Caeterum iam Pisistrati aetate Theagenes Rheginus eidem Metrodoro, cuius Nostrum Diogenes vult imitatorem fuisse, praeiuerat.*

**) *Docere hoc videtur locus in Ge. Syncelli Chronographia p. 149. (Par. 1652. f.), qui simul illam vtriusque doctrinae coniunctionem luculentissime declarat. Vbi enim adtulit e Platone, Promethea, qui a barbaro victu ad mansuetudinem homines traduxerit, significare* τὸν ἐν ἀνθρώποις νοῦν, *addit:* Ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μυθώδεις θεούς, νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθήναν τέχνην. *Eodem fere modo Metrodorus ille Iovem, Athenen etc.* φύσεως *dixerat esse* ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. *v. Tatianus l. l.*

*περὶ φύσεως opus oculis perlustrare contigit, vel ex eo, qaod Anaxagoras ab ipsis aequalibus, si fides Plutarcho habetur, ὁ νοῦς cognominatus sit.**) *Quod vti ostendere potest Nostrum simpliciter, Dei non adiecto nomine illum vocem vsurpasse, ita etiam, quantopere et suam et aliarum rerum naturam perscrutatus, quamque ipsa antiquitas altiorem eius doctrinam admirata sit, videtur declarare.***) *Huic autem voci quam ipse propriam potestatem, quamque diuersam esse voluerit a notione ψυχῆς, de eo iam ita exponetur, vt tradenda illius vocabuli eiusque valoris deinceps mutati historia, viam, qua translatum sit ad numen diuinum, aperiamus.****) *Quod eo magis faciendum est, quo eum ipsum studiosius in naturam νόου et ἀνοίας et φρενήρεως inquisiuisse, colligere possis e Platonis Phaedro.*†) *Et*

---

*) *Timon Phliasius in Syllis ap. Diog.* 2, 6. *Plut. in Pericle* 1, 595. *Reisk. Harpocration et Suid. v. Anax., Aelian. V. H.* 8. *vlt.*

**) *Nescio an liceat primum illius cognominis vsum Comicorum alicui aeui illius vel Cratino vel Eupoli vel Teleclidi tribuere. Fieri etiam potuit, vt Pericli magnam in ciuitate auctoritatem inuidentes, eius praeceptori arrogantiam quandam affingerent; neque audeo decernere, an ille verborum novator Aristophanes ad inuidiam Anaxagorae nouum hoc vocabulum* [illegible] *suopte ingenio finxerit Eccles.* 441. *Vesp.* 1289., *quod antiq. interpres* [illegible] *explicat. Plato certe in Phaedro* [illegible] *Anaxagorae* [illegible] *ambiguo quodam sensu addere videtur. In contrarium deinde Apollinaris de sententia sua theologica* ἄνους *appellabatur.*

***) *Quamuis Meinersius* (Gesch. der Wiss. I, 682.) *Anaxagoreae philosophiae obscurissimam partem psychologiam dixerit, adeoque, quod de Pythagoreis* (p. 542.) *pronuntiauerat, repetierit, hoc tamen quaerendi studium impedire non debet.*

†) *Phaedr. p.* 370. *Vol.* 10.

quamquam quid discriminis inter significationem eius primam ac veluti originariam, et inter vulgarem, quae vsu sensim recepta est, intercesserit, et quid, quam sibi philosophi vindicarunt, ab vtraque distinxerit, haud ita difficile ad reperiendum est, tamen monere liceat, notionem m o u e n d i *atque aceruandi huic etiam vocabulo ab initio adhaesisse.**) *Postquam externarum mutationum interna eaque agens caussa quaeri coepta est, facile iam fieri poterat, vt eorum, quae agerentur, plura ex interno illo fonte constantius deriuarentur. Caussae vero illius notionem diu inter Ionios vagam solutamque errasse, testantur etiam carmina Homerica. Sed ne iusto vlterius euagari videar, quae has res diligenter examinando reperi, breuiter explicabo. Itaque* H o m e r o *sententiam de binis hominum animis, sentiente illo, et altero cogitante ego equidem non ausim tribuere,***) *neque eum vel νόον de mente tantum, sensu prudentiaque dixisse, qui ei et cogitationis, consilio-*

---

*) *Νοῦς et νοέω est a νέω, cui nuper V. D., Halbkart, in libello mox laud. p. 10. natandi significationem subiecit. Equidem potius cum* S c h e i d i o (*Animadv. ad Lennep. Obss. ad Orig. L. G. Tr. ad Rh.* 790. *P. I. p.* 604. *coll. p.* 615.) *originitus significasse* m o t u m *crediderim, qui quando per vices sursum ac deorsum tenderet, veluti in nutu oculorum ac capitis, hominibus antiquissimis animi cogitantis signum posset existimari. Quod vero* L e n n e p (*p.* 613.) *negat, vnquam νοῦν brutis tribui animantibus, id Anaxagorae doctrina satis refellitur. Plut. de pl. phil.* 5, 20.

**) *Cum auctore vitae Hom. in Gale opusc. myth. Amst.* 1688. *p.* 345. *sq., Meinersio* Gesch. der Wiss. I, 544. *et cel.* S t u r z i o *in doctissima Prol.* 3. *de vestigiis doctr. de animi immort. in Hom. Ger.* 1797. *p.* 14.

*rum, morumque vim subiecerit,**) *vel vero verbo* νόειν *perficiendi exsequendique potestatem tribuisse arbitror.***) *Vniuerse* νόος *apud Homerum cogitata aeque ac sensa, animi studia, indolem atque prudentiam, nequaquam autem iam certo ac clare definitam vim animi indicat. Quemadmodum vero in diuersis Homeri carminibus diuerso constat significatu* νόον *efferri****), *ita nunc* ἐν θύμῳ, *nunc* ἐν στήθεσσι, *nunc* μετὰ φρεσί, *nunquam tamen loco* ψυχῆς *positus reperitur. Pertinet igitur semper ad homines, etiam in bruta mutatos.*†) *Iam viderat Homerica aetas nonnullos mortalium* νόῳ *illos quidem excellere, nihil tamen sine vllo Deorum auxilio posse efficere:*††) *itaque* νόον *ad Deos etiam, inprimis vero ad Mineruam,*†††) *sed omnium saepissime ad summum Deorum, qui eorum conciliis praeesset et voluntatem interpretaretur, quique ipsam Mineruam genuisset atque sibi perpetuo adsidentem haberet, transferebat. Iupiter Optimus Maximus et*

---

*) *C. Guil. Halbkart in Comment. de Psychologia Homerica. Züllich.* 1796. 8. *C.* 1. *§.* 3. *p.* 9. *et* 10.

**) *Studuit hoc ex Od.* 18, 229. *coll.* 20, 310. *et Il.* I, 549. *ostendere V. Cel. Wagnerus in egregia Prol. de fontibus honesti ap. Hom.* 1795. *p.* 12.; *quum tamen in illis locis penetrandi, in hoc decreti sua sponte facti notio videatur sufficere.*

***) *In Odysseae libris mediis* (8, 576. 9, 176. 13, 202.) *de humaniore, seu vere diuino illo ac religioso* (θεουδὴς *opp. barbaro*) *vsurpatur, et diserte distinguitur ab* ἀρετὴ *et* βουλὴ (*Od.* 12, 211. *etc.*).

†) *Od.* 10, 240. *Reliquis vero bestiis* νόος *nusquam tribuitur.*

††) *Od.* 1, 66. — 16, 197.

†††) *Il.* 22, 185. *Od.* 5, 23.

longe praestat mortalibus νόῳ,) et eundem illis largitur;**) eiusdem decretum (νόον) ne Deus quidem potest subterfugere,***) aliosque plane latet.†) — His fere similia in Hesiodi variis illis carminum fragmentis occurrunt. Iouis, qui omnia scit et intelligit, consilium, difficile illud quidem intellectu, semper tamen perficitur.††) — Qui ab his proximi fuerunt poëtae, distinctius νόον ad Deos transtulerunt. Namque Solon non modo illa priora, semper et vbique decretum diuinum ignotum†††) esse hominibus repetiit, verum adcuratius etiam definiuit mentis mensuram ita, vt, quae omnium rerum fines sola complecteretur, eam nos facile metiri non posse, diceret.*) In quo eum loco vt mentem diuinam expressisse statuamus, Clementis suadet expositio. — Thales Solonis aequalis memoratur ille quidem magnam νόῳ tribuisse celeritatem,**) sed eundem iam mundi νόον diserte docuisse, incertis tantum, vt deinde monstrabitur, traditur testimoniis. — Postea Pherecydes quidem existimabat*

---

*) Κρείσσων *Il.* 16, 688. 17, 176.

**) Ἐσθλόν. *Il.* 13, 732. *sq. Od.* 1, 348. 5, 244.

***) *Od.* 5, 103. *cf. Hes. Op. et D.* 105.

†) *Od.* 24, 474. *In aliis locis Iouis νόος tam arctis circumscribitur limitibus, vt nunc a Iunone circumueniatur* (*Il.* 14. 160.), *nunc somno obnubiletur* (*Od.* 19, 479. *et Il.* 14, 252).

††) *Op.* 265. *Th.* 638. — *Op.* 481. *Th.* 1002. — *cf. Th.* 57. *et* 51. *Ipsius tamen Iouis νόος fallitur a Prometheo.*

†††) Ἀφανὴν νόον. *v. Carminum Ei. fragm.* 31. *p.* 111. *ed. Fertlage.*

*) *V. Fragm.* 30. *cf. Clem. Str.* 5, 12.

**) Τάχιστον νοῦς, διὰ παντὸς τρέχει. *Diog. I,* 35.

hominum menti quaedam a Deo posse inspirari; *) *verum multa in hac re magis definiuit eius discipulus* **Pythagoras**, *qui non modò primus esse traditur, qui animantia omnia νόῳ instructa, mundumque ipsum intelligibilem* **) *perhiberet, verum etiam tria animi μέρη, h. e. vires, νοῦν, φρένα atque θύμον, i. e. rationem, cupiditatum, inclinationum et affectuum sedem adcuratius distinxisse, eaque omnia vnis exceptis φρεσί, quas hominibus solis relictas vellet, in animantibus reperiri contendisse dicitur.* ***) *Idem et docuisse, mentem humanam a Diis dari, et dixisse eam diuinae mentis particulam, Diisque cognatam extrinsecus hominibus inseri traditur.* †) — *Deinde Comicus ille Pythagoricus,* **Epicharmus** *mentem a sensibus vlterius secreuit, nec quidquam vel visu, vel auditu, sed omnia mente cerni et intelligi suo more dixit.* ††) — *Quot Nostro cum* **Xenophane** *Colophonio communia fuerint, alibi declarabitur, nunc id saltem monere liceat, hunc ad vniuersum illud suum νοητὸν quodammodo iam ita transtulisse νόον, vt ab eius notione quidquid*

---

*) Εἰς νέον βάλλειν. *p.* 180. *ed. Sturz.*

**) Νοερὸν *v. Alex. ap. Diog.* 8, 25.

***) *Diog.* 8, 30. *p.* 513. *Cf. Meinersii* Gesch. der Wiss. I, 542. *cum Tiedemanni l. l. I,* 134. *Id planum esse videtur, eum primum clarius sensisse, quantopere mens materiei, et ratio sensuum cupiditatibus praestaret; duas certe praecipuas facultates animo adtribuisse. v. Aristot. Met. I,* 5.

†) *In quo Anaxagoram cum eo consentientem fecit Stobaeus in Cap.* περὶ νοῦ, *c.* 51. *lib. I. p.* 790. *Heer.*

††) Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰ δ' ἄλλα πάντα κωφὰ καὶ τυφλά. *v. Olymp. ad Plat. Phaed. c.* 10. *et Davis. ad Cic. Q. T. I,* 20.

operosi limitatique esset longius remouendum statueret.*) — Pindarus repetiit, communem quidem νόον cum Diis esse hominibus, sed illum Iouis sortem regere cuiuslibet.**) Aeschyli quis est qui grauissimam de summo Ioue eiusque animo ignoret sententiam, eum non modo omnium patrem coelique gubernatorem omnium hominum Deorumque furta notare,***) sed animum etiam gerere quam reliquos Deos seueriorem et magis inflexibilem.†) — — Iam Parmenides docuerat Νόον, quamquam multis erroribus expositus occaecatione feratur,††) tamen nihil aliud esse, quam aptam institutionem corporum et vniuersi orbis, qui totus mente repletus sit, vnde etiam factum, vt νόον a ψυχῇ nihil differre putaret.†††) In quo vltimo memorabile est Anaxagorae aequales, Democritum, qui tamen Νόον veritatem cognoscendi Vim dixerat,*) et Empedoclem consensisse. Quam vtriusque rei commistionem in Nostro etiam vituperauit Aristoteles maxime hanc ob caussam, quod ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς in paucas tantum res creatas cadat. Sed vbi

---

*) Sic in fragm. 4. in Fülleborn. Ed. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει, et fr. 6. ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

**) V. Nem. 6, 8. Pyth. 5, 164. Idem fere legimus in Theognide v. 202. sq. et 377.

***) In fragm. ap. Stob. I, p. 121.

†) Ἄγναμπτον νόον Chorus dicit in Prom. v. 163.

††) Fragm. v. 50. p. 60. ed. Fülleb.

†††) V. 143. p. 94. — et p. 102.

*) Aristot. de An. I, 2. Analyt. post. 2, 18. extr. Idem quoque plantis νοῦν et γνῶσιν tribuit. Ar. de Plant. I, 1.

*vbi hoc Anaxagoras commisisse dicitur, videtur vel illorum vocabulorum alio quodam significatu vsus esse, vel ea certo tantum modo commutasse. Quamquam enim νόου et ψυχῆς notiones magis iam definitae ac discretae essent, tamen, qui vtrique communis erat, significatus, saepius adhuc vsurpabatur, et ipsum philosophum oportebat, voce, quae integram contineret notionem animi, qualem nos eam cogitamus, quamque vocabulum ψυχῆς tunc temporis neutiquam comprehenderet, nondum reperta, vsum loquendi seruare Homericum. Sed etiamsi, quatenus νόον a ψυχῇ distinxerit Anaxagoras, non satis clarum esset, tamen eum emendatiorem rationis humanae notionem animo informatam habuisse colligitur ex eo, quod eum mentem illam summam plane ἀμιγῆ, nec machinarum modo agentem, nec animam mundi esse voluisse, demonstrari possit, quodque vim veritatis cognoscendae, a sensibus prorsus abiudicatam, vni intellectui vindicaverit *).*

Quibus secundum Anaxagorae ipsius mentem propositis, restat, vt iam altera quaestionis nostrae parte, quae e x t e r n o s f o n t e s vnice comprehendet, quaeramus, vtrum sua Clazomenius dogmata omnia, an eorum tantummodo partem aliunde hausisse, numque vel populorum exterorum vel religionis publicae vel philosophorum priorum decretis et inuentis vsus esse dici possit. — Quod ad commorationem eius in p e r e g r i n i s terris attinet, constat quidem e Valerio

*) *V. Sext. a. M. I, 7. 7, 90. P. H. I, 13. Arist. Met. I, 5. Cic. Ac. I, 13. 2, 23. 31. De eius adeo fonte et sede cogitauerat secundum Censorin. de die nat. c. 6.*

Maximo *), *eum e diuturna peregrinatione in patriam reducem factum esse, sed quam ille peregrinationem intellexerit, non satis liquet. — Primus, quantum novimus, Theodoretus* **) *fuit, qui cum ad Aegyptiorum sapientes* γνώσεως περὶ τοῦ ὄντος *adcuratius addiscendae caussa profectum esse tradiderit, quem deinde Procopius* ***), *Ammianus Marcellinus* †), *Georgius Cedrenus* ††), *Morerius adeoque Valkenarius* †††) *sequuti sunt. Vti Morerium iam Baylius refutauit, ita hoc iter Meinersius etiam* *) *neguit. Licetne coniecturam interponere? Nili incrementum declarasse dicitur Anaxagoras, atque a niue in Aethiopiae montibus liquescente derivasse* **). *Ea ipsa vero quaestio videtur illa aetate multum agitata fuisse, vnde Noster quoque de eadem dicere poterat, si vel maxime Aegypti naturam audiendo tantum cognouisset* ***). *At Vnius Dei cogitationem apud Aegyptios vel omnino regna-*

---

*) *L. 8. c. 7. Diog.* ἀπιόντα *simpliciter dixit.*

**) *Graec. Affection. curat. Disp. L. 2. p. 733. T. 4. et Schulz.*

***) *In lib. 3. Regum p. 185.*

†) *L. 22. C. 16.*

††) *Synops. Historiar. T. I. p. 94. B.*

†††) *Diatr. laud. p. 54. a.*

*) *Hist. de U. V. D. p. 59. coll. 52.*

**) διὰ τὴν τῆξιν τῆς χιόνος πληθύειν; *Diod. Sic. I, 38. p. 46. Wess. Schol. ad Apoll. Rh. 4, 269. Cf. Eurip. Archelai Fr. 2. p. 428. T. II. Strabo p. 221. et 571. ed. 1660. et Lucan. X. 220.*

***) *Sic Aeschylus et Sophocles, Democritus Diogenesque Apolloniates de eodem argumento quaesiverunt. v. Sch. Ap. l. l.*

*visse *), vel sacerdotum ordini propriam fuisse **), vel castigatiorem de auctore omnium rerum notionem antiquitus Aegyptiis nondum ad Isidis et Osiridis cultum delapsis, communem postea periisse ***), nequaquam in illis de Aegyptiorum sapientia veterum recentiorumque commentis demonstrari posse, quis, quaeso, est, qui nesciat? Profecto, qualem Noster cogitauit, talis tantisque virtutibus excellens mundi caussa in illorum astronomico cyclo nusquam diserte commemoratur.*

Nec defuerunt, qui, quae Anaxagorae habeatur dicaturque sententia, eandem in antiquissima Cosmogonia, Genesi praefixa, reperiri contenderent. Omnibus praeiuit magnus ille gentis suae, eiusque sapientiae admirator, Iosephus, qui tamen vniuerse tantum dicit †), Mosen Anaxagorae aliisque philosophis τὰς ἀρχὰς παρέσχειν. Disertius hoc tradidit Theodoretus loco laudato, quem deinde Palmerius ††) sequutus est. Sententiam vero de corpusculis ab Hebraeis accepisse, statuit Edm. Dickinson †††), et doctrinae in V. T.

Bbb 2

*) *Cudworthi, Iablonski, Plessingii pertinent huc sententiae.*

**) *V. Schilleri* Sendung Mosis, in den vermischten Schriften *p.* 16. *sq.*

***) *Venturini* Ideen *p.* 35. *sq.*

†) *C. App.* 2, 16. *p.* 1260. *Vol.* 3. *Oberth.*

††) *In Exercc. in opt. auct. gr. Lugd. B.* 1668. *p.* 451. *Piget Huetii adferre vaniloquia, qui le Mose Linum iam hausisse adeoque ipsum Mosen fuisse tradidit v. Praep. Ev.*

†††) *Physica vet. et vera. p.* 14. *et* 54. *ed.* 1. *Lond.* 1702. 4.

explicitae cognitionem quandam habuisse, Battux *) *tradidit. Sed quum, praeter Phoeniciae aut Persicae linguae elementa, Graeci nullam orientalium linguarum cognitam habuisse reperiantur, neque ex hebraicis monumentis ipsis non adeo diuulgatis, neque e graeca aliqua eorundem versione, tum nondum tentata, haurire sua poterat Anaxagoras. Atque si vel maxime in antiquissima illa de mundi opificio narratione terrae coelorumque auctor egregie ac magnifice descriptus sit, Nostri tamen indagationem ab elementis longe aliis profectam esse, manifestum est. Quodsi quis eorum numero se addiderit, qui in antiquissimis illis sacrisque Iudaeorum libris nisi, qui sensim mundum exstruxerit, opificem, vel qui vni tantum loco populoque praesit, Deum reperiri negant* **), *is multo etiam minus ad opinandum inclinabit, sua illi populo graecum philosophum debuisse* ***).

Apud Astrologos illos Chaldaeos *etsi nunc omnes concedant, Berosi Belum seu solem, et Diodori* θείαν τινὰ πρόνοιαν, *et Delphici Pseudo-oraculi* γενέθλιον ἄνακτα θεὸν *non idem voluisse, tamen etiam ab his dogma illud Nostri de mente, commotionis caussa,*

---

*) *P. 242. vers. Hissmann.* Magaz. f. die Philos. *T.* 3.

**) *Ita in Ruperti Comm.* in Velthusens Mag. Bd. 1. S. 262. *etsi ipse V. D. non satis sibi constare videtur. cf. p. 251. Lindemanni inconstantiis extricandis nolo morari lectores; v.* Ei. Gesch. d. Mein. 2, 206. 4, 274. *coll.* 6, 80. *sq.*

***) *Ipse Origenes c. Cels.* 4, 30. *p.* 524. *Ruaei:* φιλαλήθως περὶ τίνων μαρτυροῦμεν Ἑλλήνων φιλοσόφων, ὅτι ἐπέγνωσαν τὸν θεόν, *additis Pauli verbis ex Ep. ad Rom. I,* 19. 21.

deriuandum censuit Eugubinus *). — *Omnino autem quantacunque sit de* Orientalium *populorum religionibus opinio, haec nunc quidem post Meinersii curas paene regnare videtur sententia, in gentibus illis Asiam Africamque incolentibus emendatam, claram ac diuulgatam summi rerum auctoris cognitionem, antiquissimis certe temporibus nequaquam reperiri* **).

Veterum Graecorum *religio etsi non in fidei quandam formulam redacta erat, ea tamen viri sapientes seriorum temporum saepe vel inscii tenebantur. A Pelasgis constat multa eorum, quae in rerum natura vel ad horrorem excitandum apposita, vel abditis caussis effecta essent, in Deorum numero habita, personarum cultu a vatibus exornata, et variis Deorum virtutibus nominibusque insignita esse. Plures deinde Dii ex Oriente in Graeciam illati sunt, sed omnium princeps ac summus* Iupiter *tandem constitutus, regnoque auctus est* ***). *Quem si in religione Pelasgica apud Dodonaeos naturam ipsam, in Orphica superiorem aërem significasse, in Homero autem personam potius diuinam fuisse concedatur, sunt tamen vel in his ipsis attributa, quae eum rerum naturae viribus effectarum auctorem faciant. Habetur enim diciturque* νεφεληγερέτης, κελαινεφής, τερπικέραυνος *et* ὑψιβρεμέτης †).

---

*) *De perenni philosophia* I, 4, 10. 12.

**) *An vero noster a* Persis *quaedam mutuatus sit, ad istam quaestionem, grauiorem illam, quam quae hoc loco pertractari possit, alio tempore accedemus.*

***) *Arist. Met.* 14, 4. *Polit.* I, 8. *et Bibl. crit. Amst.* 2, 87.

†) Tonantis *notionem non ex Oriente illatam esse, bene animaduertit Reinhardus in praeclaro libello* Gesch. d. relig.

item non hominum modo, verum etiam Deorum pater, *atque interdum simpliciter* πατὴρ Ζεὺς *): *quin etiam, imagine a vetustiori ciuitatum constitutione petita, reliquorum, qui se ei subiicere coacti sunt* **), θεῶν βασιλεύς, *imperator* ***), *potentissimus* †) *adeoque dispensator fatorum* ††) *appellatur. Quibuscum si ea coniungantur, quae supra in νόου potestate finienda monuimus, notio Vnius Dei in Homero non illa quidem aperietur cum Woodio* †††), *tamen ad eam nostrum philosophum ab Homero duci potuisse, hoc sibi quisque facile persuaderi patietur* *). *Neque solum pluribus, qui habentur, Diis* summus Deus *non repugnat, verum etiam eum esse credi tanto facilius poterat Anaxagorae aetate, quod tunc Empedoclem etiam motum esse constat, vt doctrinae de Daemonibus, quos bono sensu dixerat Hesiodus, nouam inauditamque definitionem adderet. Et religio vulgaris quamuis con-*

Ideen I. *p.* 185. *Addi potest e Pausania (I, p.* 108. 11, 179.) *traditio, sacra Iovi Aeaci tempore primum facta eum mouisse, vt, quam petiuissent ab eo Graeci, pluuiam, mitteret.*

*) *Il. I,* 544. *Simpliciter:* 4, 235. *etc. Apud Scythas eum v. Her.* 4, 59. *et* 3, 89.

**) *Il.* 15, 104. *sq.* 8, 7. *sq.*

***) *Od.* 24, 473. *Hes. Th.* 47. *etc.*

†) *Il.* 9, 17. 19, 96. *etc.*

††) *Il.* 22, 239. *coll.* 8, 69.

†††) Original-Genie Homers *p.* 156.

*) *Bardilium l. l. p.* 37. *in hoc ipso mecum consentientem habeo.*

iunctissimam cum Ioue esse vellet Deam omnia prudentiae, Minervam, tamen eiusdem cultores studiosissimi, Athenienses suam erga Iouem πανελλήνιον reuerentiam profitebantur *). *Vti igitur Nostro plures naturae vires arctius iterum cum mundo coniungendae, inque vnam eamque superiorem colligendae videbantur: ita eandem nominatim etiam Iovis summi potestate et prudentia augendam censebat. Sed tamen Iouem illum constat in religione antiquiori plerumque theologico tantum sensu, primum summumque vsurpari, i. e. eum, vnde omnia bona expectanda et expetenda sint, quum, qui solo omnium rerum auctorem vltimum cognoscendi studio ferebantur, alias potius caussas amplecterentur* **). *E quibus maxime eminebat in antiquis quibusdam Theogoniis* Ἔρως *ille* πρεσβύτατος, *qui iam Aristoteli* ***) *et Sexto ansam praebuit opinandi, Hesiodum quaesiuisse* αἰτίαν κινήσεως. *Diligentius re perpensa intelligitur, exprimi illo amore non principium proprie dictum, sed tantummodo studium copulandi miscendique corpora, quod ipsum a materiae mole, quod Chaos appellant, profectum cecinit Hesiodus* †), *adeoque nihil nisi legem quandam naturae significari, quae, cur in summa illa elementorum commotione, quae tum ipsa iam fieri coepta esset, coeco quodam impetu sibi quaeque similia iunge-*

---

*) *Thucyd. L. 9. C. 7.*

**) *Intelligenter admodum de his iudicauit Reinhardus l. l. p. 191.*

***) *Met. I, 4. et 6. cf. Simpl. p. 258. a.*

†) *Hausi hanc sententiam ex Ibyco ap. Schol. Apoll. 3, 26. coll. eod. interpr. ad I, 498.*

sentur, caussa esset *). Utriusque et Iouis et Amoris notiones in philosophi nostri Cosmophysica cum doctrina de modo, quo res e chaus sinu prodierint, ita coniunctae reperiuntur, vt illa omnia efficiens caussa non arctius cum mundo ipso, id quod Xenophanes volebat, copularetur, sed potius ab eo separaretur, et maxima caussae illius vis in intelligentia poneretur. E mythorum autem fontibus dogmata quaedam insignia hausisse Anaxagoram, ipsorum veterum nonnullis visum est. Sic ex Lini cosmogoniae verbis ὁμοῦ πάντα primariam nostri sententiam arreptam esse **): sed Baylius iam recte vidit, chaos quidem Clazomenium e mythorum penu acceptum seruasse, ibi vero res in rudem molem accumulatas nulla vi praestantiore digeri. Ex Homeri illa fabula de Proteo, eiusque filia Eidothea veteres putabant non potius hoc depromtum, quod praeterita, praesentia et futura, vti Proteus ille, sic fere etiam mens Anaxagorea cognita haberet, quam duplex illud agens patiensque sumtum esse principium, praesertim ex iis, vbi Proteus πρῶτος καὶ ἀρχαιότατος fuisse dicitur ***). — Quod in orphicis hymnis et fragmentis νόου παντρικοῦ Iouis summi, eiusdemque vnius patris atque naturae Dei

*) V. Viri Summi Heynii nobilissimam de Theogonia Hesiodea Comment. p. 158.

**) Diog. in Prooem. §. 4. Cf. Cel. Heeren. p. 280. in Stob., et fragm. ap. Stob. I, 11. p. 278. sq.

***) Fieri id demum allegorica Homeri (Od. 4, 365. sq.) interpretatione poterat a Sexto adv. Matth. 9, 4. 549. Caeterum et illa Anaxagorae de Sole sententia ad antiquissima tempora Tantali referebatur. v. Diog. 2, 8. Eustath. in Od. 11. p. 257. Schol. Pindari l. l.

mentio occurrit *), *quin hoc serioribus vel initiatorum, vel sacerdotum, quibus ipse Noster facem praetulerat, studiis cum religione populari digniora philosóphorum decreta coniungendi, debeatur, vix potest dubitari.* — *Eadem plane* mysteriorum *videtur esse ratio, quibus et ipsis inter recentiores, vel Warburtonum, vel Plessingium, vel adeo Meinersium* **) *vnius Dei cognitionem tribuere non poenituit. Quid? quod Themistius* ***) *Νοῦν commemorat, qui loco caliginis, quae antea omnia repleuerat, maiore venustatis splendore, quam qui verbis exprimi possit, decoratus initiandis offeratur appareatque. At hoc ille quidem credit nihil aliud, nisi absconditum Aristotelis scriptorum sensum institutionis opera in lucem protrahendum esse, allegorice significari. Meinersius* †) *etiam vniuerse iam obseruauit, non ante Platonis tempora vulgaris religionis fabularumque vana de Diis commenta in arcanis illis sacris aperta esse. Negamus igitur Nostrum quidquam inde hausisse, neque veterum quisquam hoc unquam dixit, neque ei vllam rem ex iis efferre magis, quam Aeschylo, per Eumolpidarum familiam licuisset. Vel ex his apparere arbitror, tum neque totis Athenis, neque inter ἐπόπτας meliores de vno Deo sententias inualuisse* ††).

---

*) *V. Fr.* 38. 39. *et* 4. *ed. Gesn. coll. Meinersii Hist. d. u. v. D.* 199. 203. *et Vossium* Mythol. Br. 2. *p.* 281.

**) Vermischte Schriften. 3, 294—303.

***) *Or.* 20. *p.* 234. 235. *Ed. Hard.*

†) *Hist. de V. D. p.* 217. *et* 218. *in nota coll. Tennemanni V. C.* Meinungen der Sokrat. *§.* 13. *p.* 86.

††) *Quare doctrinam de vno Deo pluriumque Deorum origine*

Quibus praemissis, ad primos philosophos Ionios illos nobis patefacta via est, quorum cuiusque quid Noster singulis sententiis, inprimis vero Theologiae *) *debuerit, numque in iis sit, qui doctrinae de vno Deo primum repertae gloriam Anaxagorae praeripiat, diligentius iam inquirendum est. Ex tribus illis Milesiis imprimis* Thales *considerandus, et primum ab eo factum cosmophysicae argumentis certis firmatae periculum altiori indagine explorandum videtur, quum e recentioribus magni nominis viri exstiterint, qui ei rectam vnius Dei cognitionem vindicare studerent* **). *In rerum origine explicanda profectum ab antiquiorum sumtionibus et naturae rerum obseruationibus, ad primum aliquod rerum elementum, Aquam* ***), *du-*

---

iam ante *Periclis tempora in Mysteriis clariore luce circumfusam esse, quod nuper in Hartmanni libro* (Versuch e. Culturgesch. v. Griechenl. Lemgo 1796. I, 530.) *repetitum est, mihi quidem persuadere nondum potui.*

*) *Si qua vsquam, certe in* Theologia *Veterum Graecorum, quae dicitur, recte cognoscenda, et ex cuiuslibet aetatis ingenio sine cupiditate expendenda, opus est maxima cautione et firmissima veritate, fontium studio adcuratissimo, testimoniorum diuersorum discretione et notionum cognatarum definitione exactissima. Quae quidem in* historia *illius Theologiae vt multa alia etiamnum in votis habentur.*

**) *V. post antiquiores et Parckerum* (*D. de Deo I,* 5.) Bardilii *libell. saepius laud. p.* 57. 58., *qui adeo incertum esse dicit, quam longe rationem, mundi ornati caussam, ab ipso mundo seiunctam Th. voluerit,* Tiedemannum *in antiquiori opere* (Griechenl. erste Philosophen. p. 138. 145. 146.) *et Illustr.* Platneri *Aphorism. philos. Vol. I. p.* 547. *sq. ed. rec.*

***) *In quo ipso eum cum reliquis illis sex, qui Sapientes*

ctum fuisse Thaletem, extra omnem dubitationem est positum. Sed quaenam attributa huic primo elemento ipse adscripserit, et quibus illud limitibus finiuerit, in tanta antiquitate certius explicare non potest, quam Aristotelis haud contemnenda auctoritate. Is vero principi illi Thaletis caussae nullo vnquam loco νοῦν adiungit, sed eam tantummodo fuisse κινητικόν τι, quod vi agendi, et vitam formamque largiendi polleret, siue, ex Graecorum vsu loquendi, ψυχῇ instructum esset, significat *). Hinc temere et coeco impetu se exseruit illa caussa, adeoque recte iudicauit Aristoteles, Thaletis materiam, propriis suis et insitis viribus agitatam, in mundum se sine consilio efformasse. Quodsi vel mundi vim mouentem statuerit **), omnia porro, quae cernuntur, Deorum siue Daemonum plena dixerit ***), quae anima mundi deinde et ab aetate inferioribus †) dicta est, hanc sibi Milesium tam clare cogitasse, quam seriores, mihi persuadere ne-

---

usurpantur, consensisse (v. Cic. Ac. Q. 4, 36. extr.) adeoque Homeri (Il. 13, 201. 302. secundum Aristot. Met. I, 3., et Il. 7, 99. secundum Schol. Apoll. I, 498.) sequutum esse vestigia Veteres voluerunt.

*) Tribus vnice attributis hanc primam materiam insigniuit κινήσει, αἰσθήσει, et ἀσωμάτῳ in loco de An. I, 2.

**) Quod ipsa huius iudicii (v. Tiedemannum l. l. I, 47.) certa testimonia desiderantur; rectius dixeris, illam vim post mutatam demum aquam exstitisse, seque exseruisse, certe vim illam mouentem ex ipsa tantum aquae natura prodiisse.

***) Aristot. l. l. et c. 5. ψυχῶν ἔμπλεων. Diog. I, 24.

†) Diog. I, 27. Plut. Conv. Sa.

queo *). *Hoc vero facile apparere arbitror, Thaletem vim illam ipsam et cum materia eiusque virtutibus arctissime coniunctam statuisse, et ob praestantiam virium physicarum ex vulgi sermone ac sententia prope diuinam cogitasse. Vix tamen multis ad probandum eget verbis, Ionium hunc in sua Cosmophysice de Deo neque cogitasse, neque adeo cogitare voluisse, quum Graecis ipsis, qui tum erant, eum naturae esse auctorem, ne leuissima quidem suborta esset suspicio. Neque igitur nobis ex nostra de Summo Numine sententia in eius doctrina Deum, a nobis illatum, quaerere licuerit, praesertim si meminerimus, in quam diversas partes vexatissimi illius loci Ciceroniani* **), *quo Thales Deum dixisse fertur „eam Mentem, quae ex aqua cuncta finxerit", interpretes discesserint. De quo loco, si sanus sit* ***), *sic habendum videtur, vt Ciceronem ipsum vel e seriore minusque limpido fonte hausisse, vel veterem Ionicae philosophiae sermonem prave intellexisse* †), *atque vocabulis vsum esse graeca, quae fortasse conuerterat, parum commode exprimentibus* ††), *vel Epicureum illum Velleium, ho-*

---

*) *Vnde paulo aliter statuendum esse censeo de Ciceronis loco ac V. Cl. Kindervater fecit, qui (ed. suae L. de Nat. D. p. 29. 30.), an vis illa mouens cum quadam ratione se exseruerit, nec ne, dubium esse contenderet.*

**) *De Nat. D. L. 1. C. 10.*

***) *De quo iam Baylius* Dict. *T. I. p.* 219. *et Tiedemann.* Geist d. spec. Ph. *I*, 42 *dubitarunt.*

†) *Cf. Canaye ap. Hissmannum* Magazin *I*, 350.

††) *[illegible] vocabulo forsan adiuncta erat vox [illegible], quod, vt credamus, suadet Stobaei locus (Ecl. I. p. 54. et rectius*

minem loquacem, ignorantem, et omnia peruertentem, malum etiam Thaletis interpretem fecisse *), *vel aliud quidquam dicere voluisse, noua huius loci interpretatione eruendum, statuamus. Sed penes lectorem integrum sit huius rei iudicium; nobis satis erat monuisse, vocabula* νόος *et* ψυχή *aliquando, etsi non ab initio, promiscue a Graecis vsurpata esse, quod idem de Mente et Animo Romanorum valere videtur. Mentem primum proprieque omnino de vi limitata, agili, et animante dictum esse* **), *vel eo doceri posse puto, quod eam Cicero ipse eodem loco cum sensu coniunxerit, et paulo post* ***) *de animo idem dixerit. Cum hac agente et ex elementorum mole omnia formante vi verbum etiam fingere congruit* †). *Quin secum ipse Cicero pugnaret eodem loco, vbi Anaxago-*

---

sentiente Clem. Al. Str. 2. p. 364. coll. Cyrill. c. Iul. I, 4), vbi Thales νόον τοῦ κόσμου θεὸν *dixisse traditur; quamquam eum* κοσμοποιὸν θεὸν *vocasse inde non sequitur, quod init. Eclog. eiusdem Stobaei Anaxagorae tantum tribuitur.*

*) *Hoc Meinersius vrgebat in Hist. de U. V. D. p. 257.*

**) *Sic etiam* μένος *olim animum vehementibus affectionibus, v. c. ira commotum, indicavit.*

***) *C. 12. extr. „Animum Deum dicere.“ cf. Cic. Mil. 31. Vidit post Meinersium in Hist. l. l. 257., Gedickium in H. Ph. Cic. p. 40. nota, et Eberhardum in Hist. Ph. p. 52. §. 47., adcuratus Ciceroniani loci interpres anonymus* Krit. Briefe über einige Gegenstände der alten Literatur. Leipzig, 1790. *p.* 154—158.

†) *In quo quidem verbo non haerebimus, quod in Cicerone saepius, v. c. de natura, ad honestatem fingente (p. Mur. 29.) vel de fortuna se ad cuiusque mores fingente (Parad. 5, 1.), legi constat.*

ram **Primum** *fuisse dicit, qui* **infinitae** *Mentis vi et* **ratione** *omnium rerum* **descriptionem** *voluerit designari atque confici; quod idem aliorum scriptorum communi et constanti consensu et testium quasi nube confirmari posset* *). *Neque igitur apophthegmatis quibusdam, a serioribus Thaleti tributis, fides habenda* **), *multo vero minus putandum, Thaletem id, de quo nunc agitur, vel data opera reticuisse, neque nisi cum intimis amicis communicasse, quum contra Anaxagoras idem palam dicere non dubitaret* ***), *vel nemini ignotum esse credidisse* †). *Denique cauendum nobis arbitror, ne Ciceronis sententiam, si vel maxime clara esset, nostram facere audeamus, quum nostra numinis diuini notio multo castior exactiorque sit. Quid? quod et* **modi**, *quo ingenium humanum ad altiora subinde euolarit, et* **temporis**, *quo Thales floruerit, rationem ducentes, ibi, quam Anaxagoras habebat, notionem perfectiorem non quaeremus* ††).

---

*) *Cf. Baylius Art.* Anax. *n. D. et F.*

**) *v. Clem. Al., Diog., Stob., quae iam Meiners (Hist. I. p.* 252. Gesch. der Wiss. *I*, 152.) *spuria iudicauit.*

***) *Ita Lescalopier ap. Baylium.*

†) *Thomassinus Methode d'étud. l. Ph. I*, 14.

††) *Sequamur Aristotelis et modestissimi et a cupiditate alienissimi iudicium (Met. I, 3.), qui Ionibus prioribus negat iam licuisse, a superiori aliqua caussa naturae ordinem (si quem eius agnouerant) deriuare. Hinc etiam ingenue priorem suam sententiam mutauit Tiedemannus* (Geist *etc. I*, 41. *sq.*). *Mecum paene eiusdem sententiae sunt Flatt, (de Theismo Thal.) et Goes. l. l.*

*Alter etiam ille Milesiae scholae adscriptus in iis erat, ad quorum sententias quasdam Nostrum antiquiores rediisse vellent. Iam auctore Theophrasto, Anaxagorae decreta adcuratissime perscrutato, id ab Anaximandro acceperat, quod res cognatae se invicem attingere et consociare *), quodque non mutatione causeae primariae, sed secretione contrariorum per commotionem, quam tamen non aeternam cum Anaximandro habeat, effecta, mundum ortum esse docebat. Hegesibuli autem filio Thaletis ille successor inprimis in hoc egregie praeluxit, quod infinitatem quandam naturae docuerat, principiumque suum, ὁ περιέχει πάντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ κυβερνᾷ ἅπαντα, primus infiniti nomine insigniuerat, idemque illud et ob aeternitatem θεῖον dixerat, quamquam et ipsum materiae arctius iunctum **). — Quod deinde principium magis etiam definitum est, quum Anaximenes aëra illud nominaret, qui omnes induere posset formas, et inde infinitum suum aëra nostrum Clazomenium repetiisse in aprico est. Atque veterum nonnullorum opinioni, praeceptorem Nostri fuisse Anaximenem, etiamsi hoc aliquid probabilitatis adderet, quod ille huius dogmata fando certe audire potuerit, tamen inde profecto parum, quod ipsi prodesset, sumere potuit ***).*

---

*) *V. Theophr. ap. Simpl. in Phys. I, 6. b.*

**) *Simpl. l. l. p. 107. a. extr.*

***) *Animus quidem erat etiam de Italicis philosophis, inprimis de Xenophane, nonnulla hoc loco disserere; sed quominus animo nunc obtemperarem, angustioribus huius libelli cancellis impediebar.*

Denique est etiam H e r m o t i m u s *ille celeberrimus hoc maxime loco memorandus, quippe qui, ex eadem cum Nostro ciuitate oriundus, notissimo Aristotelis loco*) grauissimae, quae Anaxagorae vindicari solet, sententiae auctor dicatur. At saepius mirati sumus, quid esset, cur huius non leuis rei traditio Bruckeri non modo diligentiam fugeret, verum omnes etiam de Hermotimo Clazomenio narrationes a recentioribus adeo negligerentur, vt, qui eas critico examini subiiceret, eorum nemo reperiretur. Itaque animum induximus hanc in rem paulo seuerius inquirere, consilium tamen nostrum propter huius libelli angustias alio loco explicabimus**). Hic quidem sufficiat monuisse, narrationes de prima illa Hermotimi inventione***) ab vno omnes pendere testimonio, quod si vel maxime genuinum, certum atque clarum dici posset, tamen eundem* A n a x a g o r a e *p r a e c e p t o r e m fuisse, non conficeret.*

Quae

---

*) Φανερῶς μὲν οὖν Ἀ ν α ξ α γ ό ρ α ν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων. Αἴτιον δ' ἔχει π ρ ό τ ε ρ ο ν ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. *Metaph. I*, 3.

**) *Ibi vnde illae narrationes de doctrina eius et moribus subnatae prodierint, et quid earum quaeque ad fidem grauitatis habeat, si non plane aperire, certe significare tentabimus. Quos haec legere iuuat, hi, quid sentiam, argumentis vberius expositis declaratum reperient in* F ü l l e b o r n i i, *collectionis:* Beiträge zur Geschichte der Philosophie.

***) S e x t u s *adv. M.* 9, 7. A l e x a n d e r *Aphrod. ad Met. l. l. p.* 14. *et ap. Simpl. in Phys. Ausc. VIII. p.* 321. *a.* P h i l o p o n u s *in Arist. Met. l. l. p.* 2. *b. et* E l i a s *Cretensis ad Greg. Naz.*

Quae omnia ab Anaxagora intento animo obseruata arctiusque inuicem copulata, etsi lubentissime concedo, non parum ad ea, quae quaereret, aperienda fecisse *), *idem tamen a me impetrare non possum, vt eum nihil suopte ingenio inuenisse, nihilque sibi proprium habuisse largiar. Quodsi quae animum eius tantum finxerint ac praeparerint ab iis, quae in ipso argumento tractando ei subnatae oblataeque sint, cogitationibus separamus, parum profecto abesse videtur, quin, quemadmodum ad praestantiorem subinde Dei cognitionem adscenderit, sic oratione possimus distinguere. Quamquam et multis, quae ad certiorem definitionem necessaria sint, destituti, et probe scientes, magnas saepe et praeclaras cogitationes inprimis in viris eximiis tam repentino animi nisu nasci, vt prope a diuino quodam genio possint concessae videri, ab huius rei periculo, ne quam temeritatis et arrogantiae inuidiam subeamus, nunc quidem abstinendum arbitramur. Meliores vero de summo numine sententias ei Graecorum aetati acceptas referri, qua illi, haud ita pridem libertate a Persarum iugo defensa atque stabilita, nec multum ante et artium colendarum, et religionis a vulgi superstitione, nunc primum quidem aperiri oppugnarique coepta, sed ab Atheniensibus inprimis in tutelam recepta et religiose seruata purgandae, facto initio, ea ipsa Anaxagorae inuentione, quae mo-*

---

*) *Alii etiam laudari poterant fontes, quos nobis vel in forma et institutione, quae tum erat, rerum publicarum, inprimis atticae, vel in cultura et monumentis, quibus disciplinae artesque illius aetatis gaudebant, deprehendisse videmur. Sed nos satis nunc quidem et consilium nostrum explicauisse, et lectoris patientia vsos esse, existimamus.*

rum integritatem, in dies magis inclinantem, fulcire potuisset, offensi primum persecutionis, in philosophum intentae, exemplum ediderint, quod deinde posteri sequuti Socratem illum, qui mundi gubernatorem omnibus instructum virtutibus docuisset, ad mortem adigerent, id sane, quod animaduertatur cognoscaturque, haud indignum esse videtur. Praeterea quin vel rerum illarum grauioris momenti, quas Anaxagoras cogitando copularit, vel caussarum, quae ad doctrinam tam insignem inueniendam fecerint, vel eorum, quas illa postea effecerit, fusior exactiorque explicatio maximae ad fructum sit vtilitatis, non illud quidem in dubitationem venit, sed, quum hicce libellus arctioribus limitibus circumscriptus sit, in his, quae dicta sunt, adquiescendum videtur.

Register.



